LAS FORMAS DE LA EXTERIORIDAD

José Luis Pardo

UNAL-Medellín
6 4000 00087939 8

PRE-TEXTOS

«Este era... su punto de partida: que en cualquier región —con sólo que tuviera tiempo de unirse a ella—, en un momento u otro se le abrían a la conciencia espacios peculiares, y sobre todo que estos espacios no estaban formados por los primeros elementos que saltan a la vista —los que dominan el paisaje— sino por aquellos que pasan desapercibidos (unos elementos de los que sólo se podía tener noticia estando día a día con ellos, un tiempo de vida que transcurría en lo que cabría llamar una Naturaleza habitada por el hombre...)... ¿Cuáles de estas insignificantes formas del paisaje podrían entonces convertirse en estos ámbitos autónomos ("campos", "llanos"), experimentables tanto en la cotidianidad de un pueblo como en la de una gran ciudad?...: dibujar planos de puntos completamente distintos de los demás, "puntos interesantes"; levantar secciones transversales y longitudinales de todos los campos que habían sido para él un signo... Quería... ir por toda Europa midiendo estos lugares.»

Peter Handke

«Podría escribirse toda una "historia de los espacios"... que comprendería desde las grandes estrategias de la geopolítica hasta las pequeñas tácticas del hábitat, de la arquitectura institucional, del aula o de la organización hospitalaria, pasando por las implantaciones económico-políticas. Sorprende ver cuánto tiempo ha hecho falta para que el problema de los espacios aparezca como un problema histórico-político, ya que o bien el espacio se remitía a la "naturaleza" —a lo dado, a las determinaciones primeras, a la "geografía física"—, es decir, a una especie de "prehistoria", o bien se lo concebía como lugar de residencia o

de expansión de un pueblo, una cultura, una lengua o un Estado. En suma, se lo analizaba como *suelo* o bien como *aire;* lo que importaba era el substrato o las fronteras... En el momento en que comenzaba a desarrollarse una política reflexiva de los espacios, las nuevas adquisiciones de la física teórica y experimental desalojaron a la filosofía de su viejo derecho a hablar del mundo, del cosmos, del espacio finito o infinito.»

Michel Foucault

«¿Cómo se explica que todavía no poseamos una descripción refinada de los espacios de la percepción —percepción que, en un momento dado, opera en la intersección de variedades múltiples—, de la mímica, de la kinestesia, intropatía, propioceptividad, de las conductas prácticas, artesanales, obreras, gimnásticas, artísticas, de todas las actitudes patológicas del cuerpo propio y de su relación con el medio ambiente? El tejedor no sumerge sus manos en la misma variedad que el pianista, el luchador o el carnicero, el claustrófobo no evoluciona dentro de la misma tópica, dentro del mismo "espacio" que el mimo, y así sucesivamente. ¿Cómo se explica que ignoremos, cuando sabemos, que la teoría desconozca, cuando está pronta, que estamos sumidos en variedades topológicas descriptibles con precisión y altamente diferenciadas, que el individuo se distingue, sin duda, y se determina, quizás, en y por una intersección original de las referidas variedades?».

Michel Serres

«La pregunta que interroga qué es el espacio como espacio no ha sido todavía planteada —y aún menos respondida. Sigue estando indeciso de qué manera es el espacio, e incluso si puede atribuírsele un ser en absoluto.»

Martin Heidegger

INTRODUCCIÓN: EL ESPACIO DEL PENSAMIENTO

La pregunta por el espacio

La pregunta acerca del espacio (la pregunta que interroga qué es el espacio) ha de ser, ante todo, planteada, según indica la frase de Heidegger. Por tanto, debemos caminar, en primer lugar, hacia el establecimiento de las condiciones en las cuales esta pregunta puede realizarse, y que pueden enunciarse sumariamente en forma de dos exigencias aparentemente contrarias: primero, tenemos que preguntar la pregunta, que sentir un cierto interés por la cuestión que en ella se enuncia. Ello sólo es posible si, al hablar del espacio, estamos hablando de algo que nos atañe fundamentalmente. Mientras la pregunta por el espacio sea pensada como una pregunta, por ejemplo, científica (¿cuál es la idea actual o pasada que la ciencia tiene del espacio?), se presenta forzosamente bajo la forma de una mera curiosidad de la que, desde luego, no cabe desdeñar el interés que puede tener para grandes realizaciones técnicas o para la mutación en el orden de la historia o la génesis de los conceptos, pero que no tiene en lo esencial nada que ver con nosotros. Es una interrogación cuyo peso no llegamos realmente a sentir y que no se nos aparece en absoluto como algo urgente./Esto sucede siempre que estimamos que el espacio es un «objeto» estudiado experimentalmente por la Física, matemáticamente por la Geometría (o la Topología) o incluso «materialmente» por la Geografía y la Geología./ En tanto el espacio es considerado de esa forma como constituido en objeto de una investigación científica, es sentido como algo cuyos problemas sólo atañen al terreno compartimentado de tales disciplinas y de lo cual, por lo menos en lo que se refiere a nuestros «intereses» y a nuestra vida no-ociosa (y, en ese sentido, no curiosa), podemos despreocuparnos./Pero es que, entretanto, *nosotros* vivimos (en) el espacio, y esta «experiencia», consciente o no, del espacio, está constantemente presente en la esfera de nuestros intereses y nuestras industrias. Y no es sola-

mente que nosotros ocupemos un espacio (un lugar), sino que el espacio, los espacios, desde el principio y de antemano nos ocupan.

Nuestro existir es siempre un «estar en», y ese «estar en» es estar en el espacio, en algún espacio, y las diferentes maneras de existir son, para empezar, diferentes maneras de estar en el espacio. El hecho de que nuestra existencia sea forzosamente espacial tiene, sin duda, que ver con el hecho de que somos cuerpo(s), de que ocupamos lugar. Pero ocupar lugar es sólo posible porque hay un lugar que ocupar, nuestro cuerpo mismo es espacio, espacialidad de la que no podemos liberarnos (la pregunta por el cuerpo no encierra menor misterio ni menor urgencia que la pregunta por el espacio). No se trata de distinguir entre el espacio como problema «práctico» (el hábitat, las necesidades de vivienda o de decoración, la ocupación del suelo o la construcción de edificios) y el espacio como problema «teórico» (físico, matemático, geográfico o geológico), sino más bien de elevarse hasta el punto en el que el espacio, cuando se reflexiona sobre él desde su consideración de condición de nuestra propia existencia y de nuestro pensamiento (en efecto, pensar en —acerca de— el espacio presupone que pensamos en —dentro de— el espacio), se convierte en un problema, adquiere la dignidad y la categoría de algo que requiere la atención de nuestro pensamiento *antes de* la distinción entre lo teórico y lo práctico, lo profesional y lo ocioso, lo científico-técnico y lo «natural» o vulgar.

Ello parece por tanto acercarnos a una primera intuición del espacio como lugar del habitar, en el sentido en que la cita de Handke habla de una naturaleza habitada por el hombre. El espacio sirve de albergue a los entes, y el espacio mismo, cuando se piensa de esta manera, puede concebirse de cualquier forma menos como «vacío». El espacio siempre está lleno, siempre es una determinada «organización» o distribución del espacio, una determinada disposición de las cosas, y es por tal disposición como, también en principio, un espacio puede llegar a distinguirse de otro.

Y no solamente nos estaría permitido, en este contexto, hablar de los «diferentes» espacios de los seres vivos (en el sentido de hábitat o de territorio), sino que el conjunto de los objetos, de los útiles y de los constructos esté-ticos (y también de las «significaciones» culturalmente atribuidas a los elementos paisajísticos del ambiente natural) de una determinada sociedad o, en definitiva, lo que los etnólogos e historiadores han llamado *la cultura material* constituye en realidad un «espacio» característico, diferenciable de otros espacios y definible como suma o serie de objetos. Una cultura material, al disponer las cosas en orden a crear ciertos espacios, establece las condiciones —especie de aprioris precarios y provisionales— para que tal o cual acontecimiento «tenga lugar», y del acontecimiento sólo sabemos, en definitiva, por las huellas

que ha dejado en el espacio, por el espacio que ha constituido con esa suerte de «decoración» cultural. Es, sin duda, en este aspecto en el que el espacio se nos aparece como algo —incluso excesivamente— cercano, como el conjunto de las formas de *estilización* de la existencia configuradas por los diferentes muebles e inmuebles (en sentido lato) que lo pueblan. Aristóteles enseñaba que «el ser» se dice de muchas maneras, esto es, se clasifica en muchas (no infinitas) *categorías,* que el ser no es en realidad más que una estructura que diferencia a los entes en una taxonomía lógica según géneros y especies. A un nivel más modesto, podríamos sugerir que la existencia (y no sólo la «existencia humana»), más que clasificarse en categorías rígidas cuya lista tiene obligatoriamente que ser «cerrada», se diversifica en un conjunto abierto de «estilizaciones» estéticas, formas de espacializar o de «estar en» el espacio, de constituir lugares y rincones de acuerdo con prácticas que podríamos llamar «decográficas» o «decológicas».

La tarea de describir de este modo el espacio requiere efectivamente dar vida a las cosas *qua* cosas, *qua* decorado de la existencia cotidiana o extraordinaria que, si bien constituye la forma de tal o cual «manera de ser», lo hace de un modo en que no es posible del todo separar la forma del contenido: no podemos extraer la existencia «fuera» del espacio, y acaso tampoco podamos extraer cada existencia singular «fuera» de *su* espacio. Hay cierta exuberancia humilde en el tráfico insensible de los sentidos al perderse en las sinuosidades de las formas monumentales o minúsculas de las cosas espaciales, una exuberancia que hace surgir, desde el trasfondo de su apariencia de *útile*s (de trabajo o de placer, de diversión o de tortura), la poética de una sensualidad plagada de significaciones enquistadas, casi se diría que «muertas», y, sin embargo, activas en una dimensión banal desprovista de excitación y ajena por lo general al rigor del tratamiento conceptual —como lo subraya el texto de Serres—, que duerme una especie de sueño milenario (1). *Estética estática, etnografía de las cosas.*

(1) Al hilo del texto de Serres, es casi irresistible seguir preguntando: ¿Qué es la ciudad como «decorado» de la vida urbanizada? ¿Qué es la urbanización de la existencia en su dimensión estética (y ontológica)? ¿No se percibe un comercio involuntario entre nuestro cuerpo y nuestra experiencia del mundo al margen por completo de las significaciones conscientes y de las finalidades deliberadas del trato con las cosas locales? Cada uno de esos muebles e inmuebles que decoran la existencia, desprendido de su nombre y de su valor de uso, brilla de pronto como un fragmento de ser sin significado que contrae parentescos efímeros o aberrantes con otros objetos del entorno sin respetar las leyes clasificatorias del catálogo universal de los artefactos: el sol reflejándose en las inmensas cristaleras de la *Deutsche Bank* de Hamburgo entabla relaciones con las luces traseras de los frenos de la nube de coches que describen una curva de neblina luminosa y roja entre la lluvia, al atardecer, configurando un lugar en el que los semáforos conversan con los escaparates de las avenidas peatonales y se solidifican en un enorme mosaico de documentos de la vida civil que inscribe en la piel ojizarca del cielo el acontecimiento del crepúsculo, que «permite» que tal acontecimiento *tenga lugar.*

Si los etólogos han contribuido en el siglo XX a fomentar una noción de *territorium* que no puede ser descrita geofísicamente ni calculada geométricamente, porque el territorio no se confunde con el nicho ecológico, sino que se compone de límites elásticos, flexibles, negociables, constituidos por la conducta de sus ocupantes o, más bien, por ciertos elementos mínimos de la conducta de esos habitantes que cabe llamar *etogramas,* y que no sólo son cosas del tipo «movimiento de extremidades» o «ritual nupcial», sino también colores, sabores o gestos, y que son lógicamente previos a la ocupación del espacio, que determinan y dibujan en el espacio territorial que constituyen el tipo de personaje que debe ser su ocupante y el tipo de paisaje que debe funcionar como su contexto, ¿no podríamos hablar de una noción de espacio que no se agota en las descripciones «positivas» (quizá, no tanto por alguna suerte de prejuicio contra las ciencias formales o naturales, sino más bien porque se acomoda mal al modelo de la «sustancia» o la «entidad»), que no se confunde con el hueco habitable y que consta de todas esas propiedades topológicas (orificios, túneles, telas de araña, plataformas, nudos, redes, burbujas, anillos, rizos), que es capaz de «curvarse», crecer, deformarse, desaparecer y aparecer, y cuyos elementos son algo que podríamos bautizar como *estetogramas* (y también etnogramas, decogramas,

trazos estéticos

Los espacios decológicos, los objetos decográficos, se han independizado de su función utilitaria para resplandecer en una vida propia que dota de densidad a la atmósfera de la calle. ¿Qué es la calle sino un espacio peculiar, con sus velocidades e intensidades dibujadas en una ley secreta que dormita entre los objetos y en el mutismo plástico-motriz de los viandantes? Todas esas significaciones ambulantes que decoran el paisaje artificial se convierten en objetos sentidos unos por otros, interpretados unos por otros en una sinfonía laberíntica de lugares pasajeros y efemérides estéticas, textura fútil que es la materia misma de la que están hechos, en su irrompible fragilidad, los espacios en que vivimos. ¿Qué decir de la gravedad de los ambientes, la luminosidad de las habitaciones, la saturación de los olores, la sensualidad de las superficies y la morbidez de los gestos expresados por la multitud de los seres inanimados que *nos viven* en cada momento, que anticipan y dibujan la posibilidad de nuestra presencia en determinado lugar o que, al contrario, la abortan y obstaculizan haciéndonos tartamudear o tropezar? El paisaje está horadado por *pasajes* (¿los pasajes de Benjamin?): hay un pasadizo cuyas paredes puedo casi sentir, por el que mi brazo se desliza para que mi mano escriba; la luz llega a mis ojos a través de rayos luminosos cuya trayectoria está canalizada por tuberías ópticas; hay un enjambre de túneles por los que mis extremidades pueden pasar para llegar hasta la pluma, y hay otras vías cortadas que me obligarían a estrangularme, a retorcerme, a desanudarme o desplegarme, pasajes imposibles. Dos cuerpos se encuentran en la calle; se abrazan con cierto ritmo, sus miembros se entrecruzan y sus vestimentas se contraen y arrugan una contra otra formando una estructura singular y quizás irrepetible. Por debajo de las palabras que salen de sus bocas en ese encuentro, por debajo de las historias que explicarían la situación a sus posibles espectadores, hay el lenguaje mudo de los objetos: lo que los puños de sus abrigos se dicen al reunirse en una composición plástica de ojales, botones y pliegues, lo que los roces de los rostros se comunican susurrando en un código táctil u olfativo, y hay la historia secreta, clandestina, de las amistades entre ropas, los amores entre partes del rostro.

ecogramas y etogramas), fragmentos expresivos que individúan al ser capaz de vivir en ellos? Hablamos de espacios que, precisamente, no pueden concebirse «vacíos», pero que tampoco pueden ser tomados como signos o índices de la subjetividad existencial o la identidad individual de sus habitantes, porque justamente el habitante es lo que indica el espacio al que se remite; se pueden describir las propiedades (no accesibles topográficamente) de esos peculiares espacios a partir de la conducta de sus ocupantes, una conducta que ella misma está hecha con lo que están hechos los espacios (fragmentos y diferencias, distancias y gestos): no es el ocupante quien determina sus espacios, sino ellos quienes le determinan y preceden, le anuncian, le acompañan y le definen, proporcionando cuando es preciso un molde a sus vivencias o un contenido a su «campo perceptivo».

En este aspecto, y es preciso insistir una vez más en ello, el espacio está siempre lleno: *no es nunca el receptáculo indiferente en el que un sujeto o un individuo volcarían su presencia manifiesta, su dimensión corporal o su espontaneidad discursiva, creativa o «artística» —fónica, gráfica, visual—, está antes poblado de un rumor anónimo y multitudinario, el murmullo del lenguaje mudo de la muchedumbre de las cosas (naturales y artificiales), del tráfico de los objetos y de las colecciones nómadas de hábitos. Inscribirse en él como individuo es cuestión de marcar las distancias.*

Todo esto tiene que ver con esa exigencia primera que, según hemos señalado, debe ponernos en condiciones de formular la pregunta acerca del espacio, es decir, sentir el espacio como la urgencia de una cuestión que nos es aberrantemente cercana, una cuestión a la que no es preciso llegar, sino en la que estamos ya desde antes. Pero, como hemos visto, en el simple desarrollo de esa cuestión el espacio se aparece al mismo tiempo como algo cabalmente extraño, ajeno, *unheimlich,* porque designa un lugar del que está ausente el sujeto que nosotros, más o menos cartesianamente, pensamos ser. Aquí, pues, se presenta la segunda de las exigencias a las que hacíamos referencia: para pensar el espacio es preciso pensarlo también en toda su extrañeza, entendiendo aquí por extrañeza el mero hecho de que, para sentir todo el peso de la pregunta, tenemos que desprendernos de las respuestas demasiado fáciles, demasiado inmediatas, demasiado vacías.

No la más inmediata quizás, pero sí la primera noción que se ofrece como candidata para responder a la pregunta por el espacio, es la noción ingenua de espacio como esa-especie-de-nada-donde-está-todo,

recipiente neutro que acoge el movimiento de los seres vivos tanto como el reposo de los objetos inertes, indiferente en su multiplicidad tridimensional e isomorfo en su extensión continua, infinita, imponderable presupuesto de la sensibilidad que sin embargo no podemos sentir, y cuya amorfa homogeneidad obliga al pensamiento, que no puede renunciar a él como forma de su exterioridad, a resignarse a la imposibilidad de alcanzar del espacio un concepto. Durante mucho tiempo hemos supuesto que *esta* noción de espacio era «objetiva»; que nos venía impuesta por la concepción físico-técnica del universo que abraza la episteme occidental desde los albores de la modernidad; y hemos sentido que, a pesar de entrañar una cierta infracción de los más elementales principios de la comprensión racional (¿cómo decir de lo que carece de propiedades sensibles e inteligibles que es algo, y no más bien nada?), se sustentaba al margen de nosotros, en ese mundo de la perspicacia científica garantizada por la eficacia pragmática de la tecnología. Hemos pensado que se trataba de una abstracción matemático-práctica cuyos principios escapaban a nuestros prejuicios noéticos, forjados en el contacto cotidiano y probablemente irreflexivo con lo concreto.

Pero, frente a esa noción de espacio «objetivo» como «vacío físico-técnico» en cüyo interior se encontrarían los diversos lugares (¿cómo sería posible dar razón de su diversidad si, por principio, todos los lugares del espacio son iguales, equivalentes, si su distinción es irracional y escapa como un absoluto a la representación conceptual?), hemos poseído otra noción más inmediata y cercana de nuestro espacio, del espacio que habitamos permanente o provisionalmente y del que captamos los mensajes que nos envía a través de nuestra sensibilidad (o, mejor, a través de la interpretación consciente de los datos sensibles). Este *espacio subjetivo,* pensamos, sólo existe *para nosotros,* es decir, como correlato de nuestras vivencias, no es objetivo pues no está lleno de objetos sino de significaciones, las que nosotros otorgamos a las cosas y enseres que lo pueblan al nombrarlos y percibirlos, está siempre lleno de sentido, de perspectivas, de escorzos, puntos de vista, proximidades, distancias, lejanías y relaciones (inanalizables y sin cuantificabilidad exacta posible) que sólo para nuestra conciencia tienen sentido y que no serían mensurables en términos físico-(geo)-métricos.

Largos años de polémica han sido testigos de la discusión acerca de la posibilidad/imposibilidad de convergencia entre ambos espacios, o de reducción del uno al otro o de prioridad de alguno de ellos sobre su oponente. Los reduccionismos cientifistas estaban empeñados en mostrar que, para alcanzar lo que Newton llamaba una concepción «verdadera» y clara del espacio, era preciso eliminar todas las connotaciones subjetivas introducidas por la mirada del observador y hacer abstracción de las experiencias y situaciones concretas, que *lo que había que suprimir*

del espacio era precisamente nuestra mirada, para poder verlo en su pura realidad como un mundo sin sujeto, un espectáculo sin espectadores. Contra esta intención, la filosofía, tomando a su cargo la defensa de la subjetividad irreductible, emprendió la tarea de mantener viva la idea de que «el hombre no está nunca ausente de las cosas» (Jean Paris), y de que para *comprender* (y no sólo «utilizar con resultados prácticos satisfactorios») el espacio en su pureza había que purificarlo justamente de todo prejuicio cientista y recuperar su frescura intuitiva original; en este camino, la reducción fenomenológica husserliana, inversa a la de la epistemología positivista, conduce de algún modo el espacio a nuestra mirada, de acuerdo con la directiva de que *lo único que no podemos retirar del espacio es nuestra mirada* (pues es ella quien lo sostiene), ya que nuestra mirada es lo que vemos, ante todo, cuando creemos ver «las cosas», los objetos, el mundo. La «ciencia», negándose a este punto de vista, se negaría también el derecho a la verdad y no podría legitimarse sino en un pragmatismo con el que acaso se justificarían los más oscuros delitos de lesa humanidad, y que desde luego se encierra en un mundo sin valor ni sentido que, aunque reputado como real, nunca llegará a ser verdadero. Posición ésta que conduce irremediablemente a un «sujeto sin mundo», cartesiano espectador sin espectáculo.

Y este orden —la conciencia trascendental, el yo originario, la subjetividad pura— se revela en seguida como pura temporalidad: el ser de la conciencia es tiempo, y todo ser se reduce fenomenológicamente al ser intencional de la conciencia. No obstante, la fenomenología husserliana adolecía de falta de fundamento ontológico (bien determinado) para la subjetividad trascendental; así Heidegger, en *Sein und Zeit,* emprende la tarea de esta fundamentación haciendo aparecer el tiempo como horizonte necesario del ser. No obstante, en esta obra llega a proponerse una reducción del ser al tiempo que elimina de entrada todo replanteamiento de la cuestión espacial. El intento de Heidegger por eliminar el «subjetivismo» de la fenomenología de su maestro le conduce a profundizar, sin embargo, en la misma dirección en la que ya parecía haberse orientado irremisiblemente el propio Husserl, la de la mentada reducción del ser al tiempo, en el momento en que la estructura de la temporalidad aparece ahora como *la* determinación ontológica en sentido estricto, en un camino abierto manifiestamente por Kant.

Pues, como es obvio, esta determinación en Kant está exclusivamente orientada a comprender el espacio como forma de la sensibilidad (humana) y como instrumento sometido a la unidad trascendental de apercepción del *Ich Denke;* en Husserl y, en general, en el horizonte del «movimiento fenomenológico», el espacio aparece como la exterioridad en sentido radical: exterior a la subjetividad, exterior al sentido y a la

verdad, exterior al espíritu y, en suma, exterior al mundo como mundo de la vida *(Lebenswelt);* el espacio se presenta como el orden de la «objetividad» constituida por las ciencias de la naturaleza de forma atomística (empirismo) y merced a una idealización naturalista (racionalismo y *Weltanschauung* copernicana), mecánica y matemática. El espacio representa la exterioridad no sólo en la medida en que es exterior (al sujeto), sino en la medida en que representa un orden de «cosas» exteriores las unas a las otras (los átomos o las partes de la materia), un orden incompatible con la realidad fundamental de la «vida» del espíritu y del yo puro como fundamento de la fenomenología.

Del mismo modo que antes hemos señalado la situación en que se encuentra el espacio como esencialmente —aberrantemente— próximo a nuestra existencia, imbricado en las determinaciones de nuestro ser, es preciso señalar ahora el modo en que el espacio se ha convertido en esencialmente extraño, externo, exterior y adornado con toda suerte de adjetivaciones negativas que el léxico filosófico pueda suministrar. En el origen del mundo moderno, la concepción del espacio ocupa un lugar del todo central. Tanto es así que eso que se llama «el mundo moderno» (o «la modernidad») acostumbra incluso a definirse por estos dos rasgos: primero, la conversión del orden espacial en *res extensa,* es decir, en una abstracción geométrico-mecánica desprovista de todas las cualidades de la percepción sensible, desnuda de toda facticidad y alejada de la riqueza de significados contenida en «lo dado»; segundo, la aparición de un orden no-espacial, la *res cogitans,* subjetividad consciente que se concibe como fundamento ideal de la Extensión y que, aunque en un principio (en Descartes) se estimaba tan ajena al tiempo como al espacio, poco a poco, en un trayecto que va desde Kant hasta Heidegger pasando por Hegel, Husserl, Dilthey y Bergson, se va convirtiendo en «tiempo».

Esta división, que de alguna manera recubre y releva a la vieja escisión metafísica entre lo sensible y lo inteligible, heredada del mundo antiguo, es no solamente una división ontológica, sino también epistemológica: el ámbito de la *res extensa* va designando el objeto propiamente dicho de las «ciencias de la naturaleza», de las «ciencias particulares», el conocimiento de lo mecánico-inerte, de lo nomológico, de lo «hipotético», mientras que la *res cogitans* (como ya era intención de Descartes), al incluir entre sus determinaciones la libertad, se dibuja como territorio del «espíritu», de la «vida», de la «moral», de la «historia», de la «duración», de la «temporalidad» (historicidad) o de la «mente», objeto para un saber que se eleva por sobre las ciencias particulares hasta convertirse en «ciencia del espíritu» *(Geisteswissenschaft)* o fenomenología trascendental.

Ello explica la perplejidad de Yves Lacoste (1973), cuando notaba

que «existe entre los filósofos un gran interés por el tiempo, pero muy poco por el espacio. Los filósofos que tienen cierta significación en la producción de las ideas, manifiestan una indiferencia casi total respecto al espacio, y esto adquiere una relevancia tanto mayor cuanto que ellos se interesan más por el tiempo, categoría estrechamente vinculada a la que rehúsan abordar» (pp. 226 y siguientes).

El privilegio del tiempo y la querella de la filosofía contra el espacio

¿Por qué este desinterés filosófico, incluso esta indiferencia hacia el espacio, y por qué el primado del tiempo? Volvamos a esa tesis heideggeriana bien conocida y, a estas alturas, difícilmente refutable: que el tiempo ha sido hasta hoy el horizonte trascendental de la manifestación y la comprensión del ser (incluso allí donde esta horizontalidad era inconsciente y se pretendía colocar al ser en el orden de la «intemporalidad»); esta tesis ha quedado, en el discurso de Heidegger (debido a la no-conclusión de *Sein und Zeit*), como un presupuesto indiscutido; así, tal discurso se sitúa efectivamente al margen de la metafísica en cuanto combate *una* de esas interpretaciones temporales del ser (la presencia = el presente), pero netamente en su interior al compartir el presupuesto tácito de la necesaria vinculación de ser y tiempo.

Los privilegios filosóficos del tiempo y la querella de la filosofía contra el espacio (dos caras de una sola moneda) están esencialmente ligados a la definición de la filosofía como metafísica (de donde se deducen las dificultades de todo pensamiento que siga manteniendo los privilegios del tiempo para ponerse al margen de la metafísica), pues el vínculo entre el tiempo y el pensamiento es hijo de las condiciones de nacimiento y existencia de la filosofía como tal, que implican una cierta desnaturalización originaria —e incluso históricamente explicable y necesaria, aunque de hecho no insuperable— de la propia filosofía. En primer lugar, reparemos en la elegante —pues elegancia es, según Kant, aunar la precisión y la claridad— definición kantiana de «me-tafísica» como *la pretensión de progresar desde lo sensible hasta lo suprasensible mediante la mera razón.* Esta definición tiene la ventaja de ser suficientemente inclusiva como para acoger a la mayor parte de los discursos filosóficos registrados desde Platón; nótese que en ella ni siquiera se afirma que tal pretensión pueda lograrse, aunque evidentemente la metafísica, en su vertiente sistemática (los sistemas metafísicos o de filosofía teórica pura), es ese *trayecto* realizado siempre en la misma dirección, aunque cambien los medios y el éxito. De esta definición hay que decir, no obstante, y de acuerdo con una observación de Nietzsche,

que se trata de una definición *metafísica* de la metafísica, a saber, una definición que no cuestiona los presupuestos que sostienen la existencia misma de la metafísica. Tales presupuestos constituyen la vertiente crítica de la metafísica y pueden resumirse en la escisión del ente en dos órdenes irreductibles, llamados ahí lo sensible y lo suprasensible (o inteligible), y que en el léxico kantiano serían lo fenoménico y lo nouménico. En otras palabras, la definición kantiana capta en su interior a todos los sistemas metafísicos gracias a una distinción conceptual —sensible/inteligible, fenoménico/nouménico, etc.— *que es interior a la metafísica*. Lo que no está de ningún modo dado en esa definición es la respuesta a la pregunta: ¿por qué dos órdenes, sensible y suprasensible? ¿por qué lo suprasensible estaría siempre como un «otro mundo» elevándose por encima de lo sensible y sirviéndole de modelo racional y racionalizante? Por otra parte, la idea de que el paso de lo sensible a lo suprasensible significa un «progreso» hacia el cual el pensamiento debe «orientarse», y que constituye el subsuelo profundo de la metafísica, es una idea que, según observara también Nietzsche, comporta el rechazo de lo sensible, de la sensibilidad y de la sensación, como algo más bajo, más plebeyo, más bastardo y menos ente y menos verdadero que lo suprasensible. Hay aquí, pues, dos presupuestos que no están en absoluto justificados, a saber: que tengamos que *reconocer* una escisión entre lo sensible y lo suprasensible, y que, en caso de reconocerla, tengamos que tender a superar el abismo entre ambos mundos en beneficio siempre de lo inteligible puro.

Según sabemos, Kant estableció claramente que ese «progreso hacia lo suprasensible» es sólo posible en el terreno de la Razón Práctica, y no en el de la teórica o, dicho de otro modo, que el progreso pretendido por la metafísica sólo puede concebirse como un progreso *moral*. Y es de nuevo Nietzsche quien extrae todas las consecuencias de una definición interior a la metafísica para situarse en su exterior, cuando encuentra —a propósito especialmente de la filosofía antigua, donde el vínculo no es más real, pero sí más manifiesto que en las filosofías «modernas»— que la metafísica (es decir, la idea de una escisión sensible/suprasensible y de un ascenso desde lo uno hacia lo otro) se nutre de una fundamentación originariamente *moral*. Falta saber el sentido que hemos de dar al término «moral» en estas disquisiciones, pero es aún más prioritario saber lo que significa «sensible» cuando se habla de un rechazo (o pretensión de superación) de lo sensible como motivación (moral) de la metafísica. Rechazar lo sensible no es, evidentemente, en este contexto, rechazar tal o cual ente que sea dado a nuestra sensibilidad, sino rechazar la sensibilidad como tal, por defectuosa, es decir, rechazar el sentido, el sentir, la afección, pues sentir es padecer (ser pasivo y vivir esclavo de las pasiones), sufrir. No hay que decir, pues,

que en la genealogía de esta motivación hay un ideal de felicidad, un ideal de vida feliz, y un ideal de tal clase que sólo concibe la felicidad en ausencia —no únicamente de pasiones o deseos— de toda clase de afecciones. Exactamente el tipo de principios que Nietzsche, en el tercer tratado de *La genealogía de la moral,* llama «los ideales ascéticos». La metafísica, pues, funda su pretensión de progresar hacia la suprasensible, abandonando lo sensible, en la moral de los ideales ascéticos.

Cuando Nietzsche presenta esta hipótesis, no puede dejar de convertirse en un escándalo: en un tiempo en el que aún era moneda corriente considerar unitariamente el complejo teología-religión, bajo la etiqueta de «superstición», como radical y netamente enfrentado y opuesto a su antagonista, el complejo ciencia-filosofía (ilustración), es chocante enunciar la continuidad formal de esos dos complejos, su solidaridad desde el punto de vista de la defensa de los ideales ascéticos. A partir de esta preciosa observación histórico-crítica, que Nietzsche hacía en el contexto de una interpretación del origen histórico de la filosofía, Cornford llevó a cabo la tarea de mostrar globalmente tales continuidad y solidaridad en la Antigüedad griega (en *From Religion to Philosophy* y *Principium Sapientiae*); finalmente, y siguiendo esta misma línea de investigación, otros historiadores de las ideas antiguas (Jean-Pierre Vernant y Marcel Détienne entre ellos) han descendido hasta las cuestiones de detalle en la genealogía del filósofo a partir de los poetas inspirados, los líderes religiosos y los reyes justicieros que fueron al mismo tiempo guías políticos y espirituales. Esta confirmación de las tesis de Nietzsche por la investigación histórica (la historia puesta al servicio de la genealogía, por decirlo así) en el caso de la Antigüedad revela, además, otro aspecto decisivo para nuestro problema. Y es que la *opción* que la filosofía toma en su origen (el alcance de esa opción, y su misma naturaleza, tendrán que ser examinados más adelante), al vincularse a los ideales ascéticos, constituye una decisión determinante a la hora de moldear el camino del pensamiento europeo, una decisión a la que llamaremos desde ahora *el privilegio de la interioridad*.

En pocas palabras, esta preferencia podría enunciarse del siguiente modo: si los ideales ascéticos, bajo cuya máscara la filosofía decide hacer acto de presencia, comportan un rechazo de la sensibilidad, de la afección, etc., ello es ante todo porque la afección implica una dependencia del alma con respecto al exterior: los órganos de la sensación son como los agujeros del alma por los cuales corre el peligro de derramarse; pero esos órganos sólo son activados por fuerzas que provienen de fuera; ese «afuera» es, ante todo, el cuerpo, el espacio, la carne que envuelve —y por tanto limita— el alma. La estrategia del asceta consiste en cerrarse a ese exterior, convertir el exterior en nada: no es que

los ascetas se retiren al desierto, sino que el ascetismo consiste en desertizar el exterior (no basta con no tener casa, esposa o hijos, no basta con no comer o no beber, sería también preciso no ver, no tocar ni oír): no desear nada, no necesitar nada, no sentir nada: *an-estesia.* La reducción del exterior al mínimo permite el refugio en la interioridad pues, de hecho, *la interioridad no es otra cosa que la mínima expresión del exterior.* Este mismo hecho prueba, sin embargo, que incluso en esa su mínima expresión es preciso reconocer lo que también llamaremos *el primado de la exterioridad,* que queda de manifiesto en la propia declaración de intenciones de la metafísica, ya que es siempre *desde lo sensible* desde donde pretende elevarse hacia el orden noumé-nico. Ser es *ante todo* ser sensible, ser sentido (aunque luego se pretenda que ser es, *sobre todo,* ser suprasensible, ser inteligible).

Y esto es lo que, de un modo inequívoco —esta es la ocasión para clarificar el sentido de «moral» aplicado al fundamento de la metafísica—, sostiene Nietzsche cuando encuentra, como razón de ser de la metafísica como tal, una cierta organización y cualificación de las afecciones (en otras palabras: no es lo sensible lo que se construye a imagen y semejanza de lo suprasensible sino, bien al contrario, una cierta sensibilidad produce, determinada por la necesidad misma de sus afecciones, un cierto mundo inteligible al que escapar como terapia de anestesia para sus padecimientos insufribles). Las sensaciones no solamente están fuera del sujeto-alma (a saber, en el cuerpo, en el exterior), sino que además son antes que él (primado de la exterioridad).

El orden de los fenómenos

Ahora bien, tendemos a considerar evidente que este ámbito «estético», el terreno de la sensibilidad, el orden fenoménico o «mundo sensible», el reino de la exterioridad en suma, está gobernado por la espaciotemporalidad o, dicho de otra manera, que espacio y tiempo son los elementos en los que discurre el mar de lo sensible (mientras lo suprasensible es tan intemporal —«eterno»— como inespacial —«inextenso»). De acuerdo con la etimología, lo «fenoménico» es lo que aparece, lo que se presenta, lo que se da en la experiencia; eso equivale a decir que lo metafísico se encuentra *fuera del alcance de toda experiencia posible.* Y todo ello adquiere un aspecto bastante paradójico si uno se pregunta qué clase de fenómenos son el espacio y el tiempo o de qué modo aparecen. En este sentido, conserva toda su validez la tesis de *la estética trascendental* de Kant, a saber, que el espacio y el tiempo no son fenómenos *sensu stricto,* sino las condiciones bajo las cuales únicamente pueden los fenómenos llegar a darse, puede presentarse lo que

aparece. Esta concepción, no obstante, ha frecuentado la mayor parte de las grandes tradiciones de pensamiento, y probablemente ha alcanzado su formulación más afortunada en las expresiones de Leibniz, según las cuales espacio y tiempo (que delimitan efectivamente el dominio de lo «fenoménico») no son propiamente hablando fenómenos, sino «solamente» *el orden de los fenómenos.* El espacio y el tiempo serían, así, lo que dota a las apariencias de orden, de *sentido,* lo que impide que la experiencia sea una colección desordenada de presentaciones o presencias.

No obstante, con ello no quedan resueltos dos problemas cruciales. El primero, el de saber si los fenómenos mismos y su ordenación son productos de ese otro orden no-fenoménico, significantes con significados metafísicos, y si, por tanto, sería posible elevarse de lo fenoménico a lo metafísico, de lo empírico a lo racional, de lo aparente a lo verdadero, de lo sensible a lo inteligible, si se podría prescindir del espacio y del tiempo para la definición del verdadero ser de los entes. El segundo problema es el de saber si los fenómenos mismos son de idéntica naturaleza que el espacio y el tiempo en que se ordenan. Comencemos por este segundo problema: que lo dado se dé en cierto orden es ya en sí mismo un enigma, pero oculta otro enigma más profundo y fundamental: aceptemos provisionalmente que la experiencia se da ordenada (proposición que de ningún modo estamos en condiciones de justificar), ¿por qué tendría que haber diversidad en esa ordenación? ¿por qué tendría que darse en *dos* órdenes en lugar de en uno solo? ¿por qué la experiencia se ordena dos veces, espacialmente *y* temporalmente? ¿O bien se trata del mismo orden con dos nombres distintos? Hay un ejemplo célebre de Hume: tres notas tocadas en una flauta me dan la idea de *tiempo;* Leibniz podría haber dicho: tres puntos dispuestos en una hoja de papel (o, si se prefiere, tres objetos sobre una mesa) nos dan la idea de *espacio.* Pues, según Leibniz, el tiempo es «el orden de sucesión de los existentes», y el espacio «el orden de coexistencia de los simultáneos». Tal parece que hubiera dos clases distintas de fenómenos: los sucesivos y los simultáneos —bien entendido— que, en el orden metafísico (caso de existir un tal orden), estas distinciones se anularían, pues el ser de los entes no es sucesivo ni simultáneo, sino «eterno», de acuerdo con las concepciones más tradicionales. Pero, manteniéndonos en el dominio fenoménico, ¿por qué ha de haber dos clases de fenómenos o dos maneras de ordenarlos? Una vez más, ¿se trata de los mismos fenómenos y de diferentes ordenaciones, o acaso la diferencia de ordenamiento reclama una diferencia de naturaleza? Tres notas tocadas en una flauta, en efecto, me dan *la idea* de tiempo (de *un cierto* tiempo, no de «tiempo» en general). Esto significa que escucho una nota *primero, después* una segunda y finalmente *la última;* y,

como al escuchar la última todavía *recuerdo* la primera, tengo así noción de la «frase» completa como sucesión de tres notas que *dura* cierto tiempo, siguiéndose las tres en cierto *orden.* Ahí percibimos claramente que las notas, los sonidos, esto es, los fenómenos, no parecen ser en sí mismos tiempo (ni tener nada que ver con el tiempo), sino que el tiempo se piensa como algo que *transcurre entre ellos,* en el «vacío» que separa a uno de otro. «Tres notas me dan la idea de tiempo» —esto es, de *sucesión*— significa que el tiempo es una idea y, además, que una sola nota no me daría esa idea, ni tampoco las tres tocadas *al mismo tiempo.* De aquí se sigue fácilmente que lo que en estas concepciones se llama «la idea de tiempo» no es otra cosa que la idea de sucesión. Pues cada uno de los sonidos ocupa un instante, no transcurre; el transcurso es el paso de un instante a otro, de un sonido a otro. Y entonces está claro que hay que poner aparte *dos clases de cosas:* por un lado, las notas, los sonidos, los fenómenos; y, por otra, el «venir antes de», «preceder a», «suceder a», etc. Queda así claro también que el tiempo es concebido como *cierta clase de relación* (de antecedencia y sucesión) que liga entre sí los fenómenos.

Pero la pregunta que hacíamos era si los fenómenos y su sucesión son o no de la misma naturaleza. Quienes clasificaron el tiempo como orden de lo fenoménico se esforzaron en general en hacer notar una distinción *esencial* entre los fenómenos y (en este ejemplo) el tiempo: los fenómenos *se dan realmente;* e, incluso aunque no sean percibidos como la *realitas* en sentido superior (metafísico), puede considerárselos como *los signos* que, *en la experiencia* (dominio fenoménico de lo que aparece), designan aquello que, *más allá de la experiencia,* significan (dominio metafísico de lo que es). El tiempo (y lo mismo se diría del espacio), en cambio, *no se da,* esto es, no es objeto de percepción o impresión alguna, sino solamente una relación que liga los fenómenos unos a otros *en mi experiencia,* pero que sólo existe en mí, y no en las cosas mismas (pese a que podamos considerar «empiristamente» que «las cosas mismas» son únicamente las percepciones). Bien es verdad que esta relación *depende de los fenómenos,* en el sentido de que, si no hubiera fenómenos, no habría tampoco relaciones (sin los tres sonidos jamás me haría la idea de tiempo), *pero no se confunde con ellos.* En otras palabras, el tiempo no es un signo-fenómeno y, por tanto, carece de significado (existencia metafísica), es pura apariencia. Llegamos así a una primera constatación importante: *la tesis de la exterioridad de las relaciones respecto de los fenómenos liga las primeras a la subjetividad y los segundos a la objetividad* (incluso cuando se trata de una «objetividad subjetiva»). Es más que posible que si no hubiera «sujetos» a los que aparecerse no habría fenómenos o presencias (¿quién las presenciaría?), pero, con todo, el «sujeto» no es la *causa* de que lo dado

se dé; sí, en cambio, aparece frecuentemente como el productor del *orden* de lo dado, que no es dado, sino (su-)puesto por el que lo experimenta.

Leibniz, quien a menudo habla como si compartiese la postura recién mencionada (el espacio no es algo real, sino una idea, el tiempo es un «ente de razón», etc.), presenta una sugerencia por completo diversa: las *relaciones* (el «orden de sucesión», en el caso del tiempo) entre los fenómenos no serían en absoluto exteriores, sino interiores a ellos. Que la nota B venga después de A y antes de C no es una mera casualidad («empírica») que no haría mención a la «esencia» de A, B y C, sino que, por el contrario, forma parte de la esencia de B el suceder a A y ser sucedida por C. Y a la objeción de que puedo escuchar (o tocar) esas tres notas *en otro orden,* por ejemplo, B, A, C, podría contestar Leibniz que esas *ya no son las mismas notas,* pues, por ejemplo, a la nota B de la secuencia B, A, C, le falta algo para ser idéntica a la nota B de la secuencia A, B, C, a saber, la cualidad de «suceder a A». ¿Significa esto que el tiempo (y lo mismo vale para el espacio) podría tener una *proyección metafísica,* que podría tener algún correlato en el orden metafenoménico o trans-empírico, puesto que ya no es meramente abstracción subjetiva inducida por la experiencia y exterior al fenómeno mismo? No y Sí. No, si por ello se quiere significar que el tiempo tiene en sí mismo «esencia»: el tiempo (como el espacio) *no es nada* fuera de los fenómenos que se suceden según su orden (recuérdese la larga polémica de Leibniz con Clarke a propósito de la «no-separabilidad» del espacio y del tiempo con respecto a los fenómenos que en ellos acaecen). Sí, si se comprende que, en el orden metafísico, cada cosa tiene una «esencia» que implica *todas sus relaciones con las demás cosas del mundo,* que son intrínsecas y no extrínsecas a su identidad. Es lo que expresan las aseveraciones de Leibniz en el sentido de que, por ejemplo, en la noción de «Julio César» está *incluido* todo lo que ha de hacer y pasarle *indiferentemente al presente, al pasado y al futuro* (como una «verdad eterna»). Ahora bien, la noción es intemporal, indiferente al tiempo (como al espacio) *porque no comporta tiempo ni duración alguna:* es un instante, pero un instante que, en lugar de comunicarse con todos los demás instantes «del tiempo» exteriormente, esto es, en lugar de estar rodeado de un vacío que sería el tiempo que ha de transcurrir entre ese instante y el siguiente o el anterior, encierra en su propia interioridad todos los demás instantes del tiempo, que se dan entonces sin sucesión alguna, *al mismo tiempo y en el mismo instante* o, en otras palabras, fuera del transcurso del tiempo. Los «fenómenos» que han de ocurrir a Julio César están implicados en su noción en sentido meramente *lógico,* no cronológico. Dicho de otro modo: Dios contempla toda la *deducción* que el César *es* sin necesidad de tiempo, «instantánea-

mente». En cambio, en el orden fenoménico, el despliegue empírico de tales acontecimientos derivados de la naturaleza de la mónada requiere tiempo (y espacio), y se produce «en el tiempo». Así, el orden cronológico finito de sucesión de los acontecimientos refleja el orden lógico de su implicación deductiva infinita. Esto quiere decir, en otras palabras, que en cada «sujeto» (en cada «mónada») está pre-inscrito todo su espacio y todo su tiempo, esto es, todas sus relaciones.

Con todo, esta mención que acabamos de hacer a un «orden cronológico» lleva a pensar que el tiempo, como «orden de sucesión» de los fenómenos, envuelve una cierta lógica, un cierto orden no enteramente aleatorio o empírico. Claro está que, en el ejemplo de Hume, la sucesión de las notas es indiferente: me hago la idea de tiempo igualmente con A, B, C, y con B, A, C o cualquier otra combinación. Pero esto pudiera no ser siempre así: supongamos que estoy observando la demolición de un muro y que pudiera reducir mi experiencia del fenómeno a tres percepciones, a saber, el muro entero *(X),* el muro resquebrajado *(Y)* y las ruinas del muro sobre el suelo *(Z).* Parece entonces como si la sucesión *X-Y-Z* no fuera meramente empírica, lo que explica el hecho de que cuando observo la sucesión contraria, *Z-Y-X,* por ejemplo, en la famosa película de los Lumière, encuentro en ella algo que carece de lógica; esto significaría que hay cierta racionalidad en los procesos temporales (en el fondo, la afirmación de Leibniz sobre la reabsorción de lo fenoménico en lo metafísico no significa sino que *todos los procesos temporales* están sometidos, como el de la demolición del muro, a cierta lógica interna que gobierna el orden de sucesión, y que siempre hay una buena razón para que una percepción aparezca antes o después de otra). En ese caso, pues, las relaciones no serían ya totalmente exteriores a los fenómenos, sino que estarían implicadas en ellos merced al trasfondo metafísico que reflejan. Todo esto podría repetirse igualmente para el caso del espacio.

Hume ha formulado una objeción bien conocida contra esta manera de pensar; la objeción consiste en oponer a la lógica leibniziana de la razón una lógica experimental de la pasión. Por ejemplo, para explicar por qué percibimos una «falta de lógica» en la película del muro reconstruyéndose de entre sus ruinas trucada por los Lumière, esto es, por qué esas relaciones entre los fenómenos no nos resultan coherentes, no hay que apelar en absoluto a algún principio intrínseco a las cosas por el cual la secuencia *X-Y-Z* fuera más natural o más racional que la secuencia *Z-Y-X,* y mucho menos tenemos motivos para pensar que la primera sucesión es *necesaria* y la segunda *imposible.* Todas las sucesiones imaginables son posibles, y todas las sucesiones reales son contingentes; por tanto, lo único que despierta nuestra sorpresa ante la pared que resurge de los añicos es el hecho de que *no estamos habituados a esa sucesión.* Y, como nosotros hacemos de nuestros hábitos la ley de las cosas, efectivamente nos da la impresión de que ahí se han transgredido las leyes de las cosas mismas. Así, diríamos que es porque las cosas nos han afectado con determinada frecuencia en ese orden *(X-Y-Z)* por lo que nos resulta extraño cualquier otro orden. No hay, pues, en las cosas, una crono-lógica o una topo-lógica que se derive de su naturaleza «metafísica», sino que tales cronológicas y topológicas resultan ser supuestos total y absolutamente subjetivos: no razones, sino pasiones, no inferencias lógicas sino hábitos. No obstante, merece la pena detenerse un instante en la naturaleza de estos supuestos: no se trata de *presupuestos* si por ello se quiere indicar que un sujeto, que se distingue de los fenómenos como de sus objetos y de las relaciones como de sus productos, precede a la experiencia y pre-supone ciertas relaciones como sus condiciones; se trata más bien de *post-supuestos:* o sea, de ciertas relaciones *como resultado de las cuales se constituye la subjetividad misma.* El verdadero principio del empirismo no es únicamente «las relaciones son exteriores a sus términos», sino: «las relaciones son exteriores a los términos *y anteriores al sujeto»* (2). Y puesto que estas «relaciones» no son otra cosa, según lo que hemos dicho, que el espacio y el tiempo (aunque por el momento no podamos dar razón de esta dualidad), esto significaría que *ciertos espacios* y *ciertos tiempos* se constituyen en un «territorio» pre-subjetivo y sin confundirse con los fenómenos mismos, como condiciones en las cuales nace la subjetividad.

Las relaciones (espacios y tiempos) no son producto del sujeto, sino el sujeto producto de las relaciones. Vemos entonces que, tanto en la explicación de Hume como en la de Leibniz, *las relaciones espaciotemporales, pre-inscritas en la subjetividad, configuran las condiciones de posibilidad de que los fenómenos lleguen a afectarnos o, dicho de otro modo, configuran nuestra afección, nuestra afectabilidad, permiten que exista para nosotros en términos absolutos un «orden fenoménico», que las cosas se nos aparezcan* (lo que siempre significa que se nos aparezcan *en cierto orden).* Sin embargo, estamos muy lejos de comprender por qué razones ha de haber *dos* órdenes, espacial y temporal, para tejer relaciones en la experiencia. Los intentos más comunes para explicar esta cuestión pueden reducirse a dos argumentos: el de quienes intentan ligar la dualidad de órdenes a los órganos sensoriales que efectivamente poseemos (por ejemplo, según Hume, la idea de Espacio surge en nosotros merced al sentido del tacto y al de la vista), o el de quienes intentan explicar esta dualidad por caracteres más lógicos que empíricos (así, podríamos imaginar un razonamiento que intentase probar que

(2) Cfr. Pardo (1990), p. 24.

«el orden temporal» es un modo de salvar las contradicciones que de otro modo aparecerían en el terreno de los fenómenos: por ejemplo, sería contradictorio decir «Juan es viejo» y «Juan es joven» refiriéndose al mismo individuo, pero dejaría de serlo si ambas frases son pronunciadas en diferentes momentos de la vida de Juan; lo que no es sino un modo de decir que, mientras en el orden metafísico las únicas proposiciones que existen son tautologías —verdades eternas o de razón— y contradicciones, las proposiciones atinentes al mundo fenoménico tienen que ser verdaderas ahora y falsas luego, etc.). Pero ambos intentos son susceptibles de críticas en apariencia insuperables. Pues, sin intentar mermar la evidente ligazón de la espacialidad con el tacto y la visión, no se negará que los demás sentidos también engloban la idea de espacio: tres notas tocadas en una flauta *también me dan la idea de espacio o lugar:* el sonido viene de más cerca o de más lejos, de encima o de abajo, de la derecha o de la izquierda, etc. E incluso una sola nota de esa flauta, aunque quizá fuera incapaz de proporcionarme la idea de tiempo, me daría la idea de espacio. Y, por otra parte, decir que la idea de tiempo salva los fenómenos de sus contradicciones no es sino decir que inserta tales fenómenos en el tiempo, y enunciar que «la idea de tiempo inserta los fenómenos en el tiempo» es una petición de principio; que, por otra parte, no justifica en absoluto el dualismo empírico de lo espacio-temporal, sino que, antes bien, confunde lo espacial con lo temporal: tres notas de flauta tocadas *al mismo tiempo* no me dan más idea de espacio que una sola o su sucesión. Esto es, que *el defecto de definir el espacio por la simultaneidad es que, inevitablemente, la simultaneidad es un concepto temporal;* o, en otras palabras, al definir el espacio como orden de coexistencias ya está dada la subordinación del espacio al tiempo, puesto que la definición del espacio presupone (la del) tiempo. E incluso —como mostrará Kant— la misma definición de tiempo presupone ya el tiempo (la idea de sucesión implica tiempo). Y ello está ciertamente implícito en los propios ejemplos para delimitar la idea de sucesión o relaciones de sucesión. Puesto que, para que efectivamente tres notas tocadas en una flauta me proporcionen esa idea, hace falta que, de algún modo, esas notas no sean percibidas por mí como estrictamente «sucesivas», es decir, como viniendo cada una después de la otra, llegando la segunda cuando la primera está ya ausente o ha pasado, etc. Para percibir que se trata de una sucesión de *tres* notas, es necesario que, al oír la primera, yo la *retenga* para poder *añadirla* a la segunda cuando ésta se produce, y así en cada caso. De otro modo, no cabría hablar de nota primera o segunda porque, sin tal facultad retentiva, cada nota sería siempre la primera y la única y, de ese modo, de acuerdo con el argumento, jamás adquiriría yo la idea de tiempo. Así pues, esta idea exige de hecho la *coexistencia* de las tres notas: una coexistencia que no se da «en la naturaleza» sino «en el espíritu» (en la Memoria). Este hecho favorece aún más la tesis de que la idea de tiempo tiene un origen meramente «subjetivo», y que no afecta para nada a la relación de las cosas (o impresiones) «en sí mismas», y dificulta la hipótesis leibniziana de una cronológica apoyada en bases metafísicas. Pero si es cierto que la sucesión temporal implica la coexistencia, también lo es que dicha coexistencia nada tiene de «espacial» o, dicho de otro modo, que la noción de «coexistencia» no parece tener nada que ver con el espacio.

No obstante, esa «capacidad de ser afectados» que se compone de espacios y tiempos pre-objetivos y pre-subjetivos (están ahí, como condiciones, «antes» de que un sujeto tenga consciencia de hacer frente a un objeto) es, ni más ni menos, la *sensibilidad,* el «lugar» en el que los fenómenos devienen sentidos y adquieren sentido, la Modificación o el modo en que las cosas nos afectan y nuestro modo de ser afectados por ellas. Teniendo en cuenta, además, que «en el orden fenoménico» las cosas no son más que su devenir-sentidas, tales espacio-tiempos pre-subjetivos y pre-objetivos son, simplemente, *las cosas.*

Repitamos entonces la pregunta: ¿por qué espacio y tiempo?, ¿por qué precisamente dos órdenes y no uno o diez?, ¿se trata de los mismos fenómenos que aparecen dos veces, o cada «orden» tiene sus fenómenos propios?, ¿en qué se fundamenta la diversidad espacio-temporal y la ordenación de los fenómenos en esos ámbitos? Recurramos a otra definición kantiana que esclarece definitivamente el enigma: *el espacio es la forma de la exterioridad, el tiempo la forma de la interioridad.* Dejando aparte el contexto en el que Kant formula estas definiciones, hay en ellas una justificación de la dualidad espacio-tiempo como cauce de los fenómenos sensibles, pues tal dualidad se apoya en la dicotomía exterior-interior (sentido externo/sentido interno): yo me experimento como alma según el sentido interno, como cuerpo según el sentido externo.

Que el tiempo sea la forma de la interioridad significa que es la forma del alma y, en ese sentido, no puede ponerse en el mismo nivel que el espacio (aunque ambos configuren el reino de la «estética»). Si la opción de la filosofía en favor de los ideales ascéticos con la que nace la metafísica conduce al privilegio de la interioridad, y si el tiempo es la forma, la envolvencia, el recipiente en el cual se conserva el alma, entonces el derecho preferente de la interioridad se convierte en el privilegio del tiempo; bástenos aquí recordar el lugar privilegiado que ocupa la memoria (y la teoría de la anamnesis) en la metafísica antigua, y hasta qué punto, desde la sentencia de Anaximandro sobre el tiempo hasta la teoría aristotélica de la memoria, el tiempo representa para la cultura griega la única oportunidad real de éxito en metafísica:

pues la verdad está dentro del alma (en la interioridad) y al mismo tiempo fuera del mundo, fuera del espacio (fuera de la exterioridad); el ser es eterno, pero el tiempo es la imagen móvil de la eternidad —no puede decirse lo mismo del espacio, ligado al cuerpo y a la exterioridad viciosa y amnésica.

Por tanto, esta sensibilidad ocupa un lugar por naturaleza fronterizo, limítrofe entre lo interior y lo exterior o, aún mejor dicho, esta sensibilidad no es interna ni externa, pero es la condición misma de posibilidad de distinguir entre interioridad y exterioridad, la diferencia *entre* el Adentro y el Afuera. Puesto que la sensibilidad es pliegue entre el interior y el exterior, ha de contener necesariamente una forma de la exterioridad (el espacio) y una forma de la interioridad (el tiempo). Esa capa superficial que es la sensibilidad tiene, por así decirlo, dos «movimientos»: arrollándose sobre sí misma, constituye una interioridad que se define como «tiempo», una escena interior en la que se suceden unas a otras las apariciones; al contrario, desplegándose y desenvolviéndose, constituye una exterioridad extensa y figural en la que coexisten los cuerpos. Y el conjunto de ambos movimientos es lo que se llama la experiencia. La sensibilidad, siendo en sí misma *doblez,* se des-dobla en un exterior y un interior del aparecer, de la «fenomenalidad». Así, todo fenómeno, toda apariencia, toda aparición, en la medida en que es un devenir-sentido, una afección de la sensibilidad, se escinde o aparece dos veces: como arrollamiento o interiorización está envuelta en (el) tiempo, ocupa un tiempo, *transcurre* (por ejemplo, se me aparece el reloj de pulsera que llevo en mi muñeca, y tal aparición dura un tiempo, además de preceder y suceder a otras apariciones) durante un lapso que es, en ciertos límites, irreductible; pero, por otra parte, como despliegue o exteriorización, se ex-tiende en un espacio y ocupa un lugar, *discurre* (el reloj es un «cuerpo» que está sobre otro cuerpo, junto a otro cuerpo, en un entorno de cuerpos con los que mantiene relaciones de cercanía, lejanía y distancias) en un determinado sitio que también es, en ciertos límites, irreductible. Y esta irreductibilidad no solamente quiere decir que ninguna aparición puede ocupar un lugar o un tiempo iguales a cero, sino que las apariciones exteriores son irreductibles a las interiores y viceversa, que entre ambos órdenes, interioridad y exterioridad, no hay posibilidad alguna de traducción. Los fenómenos exteriores (los «cuerpos») son radicalmente intemporales, y los fenómenos interiores (las «presentaciones» de esos cuerpos) son radicalmente inespaciales. La sensibilidad es esa *distancia inespacial* o ese *intervalo intemporal* que separa el espacio del tiempo, lo exterior de lo interior, el «sentido externo» del «sentido interno». Que no se pueda reducir —que no se pueda traducir— lo uno a lo otro significa que lo auténticamente constitutivo de la experiencia es esa diferencia irreductible que sal-

vaguarda la sensibilidad como afectabilidad, como posibilidad de devenir-sentido del ser, como frontera entre el interior y el exterior. El tiempo es el espacio interiorizado, y el espacio la exteriorización del tiempo, el tiempo es un repliegue del espacio y el espacio una desenvoltura del tiempo: el tiempo concentra o condensa el espacio; el espacio distiende, expande y dispersa el tiempo. Las cosas experimentadas (los «fenómenos») no son así más que concentrados de espacios-tiempos, redes de relaciones, haces y colecciones de diferencias (cada una de las cuales repite la diferencia interior-exterior). Y Kant ofrece aún una última determinación fundamental: del espacio y del tiempo no puede haber concepto, puesto que espacio y tiempo se piensan necesariamente como conteniendo una multiplicidad infinita de representaciones (y ningún concepto puede ser pensado así); lo que, traducido a los términos que venimos empleando, ha de significar que ningún espacio es suficiente para ex-presar completamente el tiempo, y que ningún tiempo es bastante para contener la impresión total del espacio, lo que subraya de nuevo el factor de irreductibilidad de lo externo a lo interno.

Esto nos da una pista en el siguiente sentido: el tiempo no es interioridad porque «esté dentro», sino, al contrario, porque *constituye una interioridad;* y esta interioridad ha de ser entendida además como un ámbito en el que todo es interior: cada «parte» del tiempo (cada Tiempo) está dentro del tiempo *y a la vez contiene en su interior todo el tiempo;* si el tiempo es la impresión del espacio, si el interior es la condensación del exterior, entonces hay que decir que cada «momento» del tiempo contiene todos los momentos en un determinado grado de contracción o condensación, como en la gigantesca Memoria bergsoniana. Si la condensación fuera total, entonces ya no habría tiempo; ahora bien, la «infinitud» del tiempo de la que habla Kant implica que nunca puede haber esa condensación total, que nunca todo el exterior puede imprimirse como interior, que queda siempre un cierto residuo de exterioridad en el interior que hace que siempre sea posible un grado más alto de condensación. Y lo mismo podemos decir del espacio: este no es exterioridad en el sentido de que «esté fuera», sino de que *constituye el Afuera;* y tal exterioridad significa que en ella todo es exterior: cada parte del espacio (cada Espacio) está fuera del espacio y a la vez constituye el exterior de todos los demás espacios, de todo el espacio; si el espacio es la expresión del tiempo, si el exterior es la distensión del interior, entonces hay que decir que cada «región» del espacio es exterior a todas las demás regiones en ciertos puntos. Si la distensión fuera total, ya no habría espacio; ahora bien, la «infinitud» del espacio implica que nunca puede producirse esa distensión total, que nunca todo el interior puede expresarse como exterior, que queda siempre un cierto residuo de interioridad en el exterior que hace que siempre sea posi-

ble un grado más alto de distensión. Y, dado que la conciencia se ha concebido esencialmente como Voz y el ser como tiempo, el privilegio de la interioridad ha conducido a un desentendimiento de las formas de la Exterioridad, de la Naturaleza en beneficio del Espíritu, de la Ciudad en beneficio de la razón como conciencia, del cuerpo como piel sensible en beneficio del alma.

Añadamos a esto que, desde Kant, «el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos... en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, *por ello mismo,* también, la condición mediata de los externos» (CRP A34/B50). En las páginas finales de *Ser y Tiempo,* Heidegger mismo ha mostrado cómo, a partir de Hegel, esta vinculación de tiempo y alma se eleva a la afinidad de historia y espíritu, y sería fácil seguir la impronta de esta actitud en obras como las de Bergson, en el historicismo, y en la hermenéutica en general. A más abundamiento, la identificación —que ya era manifiesta en Newton— del «mundo sensible» con lo «vulgar», y de ambas cosas con la falsedad y la falsificación, se renueva en las ontologías fundamentales de corte existenciario que identifican la «concepción vulgar del tiempo» con la existencia falsa o inauténtica.

Para la geografía del pensamiento

Cuando Heidegger culmina este movimiento al elucidar la «diferencia ontológica», este mensaje es comprendido mayoritariamente también como una «diferencia epistemológica», separando dos tipos de actividad noética: de una parte, las ciencias «particulares» (que ahora son *todas* las ciencias en cuanto ciencias), que se ocupan del conocimiento de los entes; por otra, la meditación ontológica (ontológico-fundamental), que se ocupa exclusivamente del ser justo en su diferencia con los entes. Además, y según ya hemos sugerido, dado que en la *Hauptwerk* de Heidegger el ser queda reducido al tiempo, se precipita un reparto onto-epistemológico que adquiere la forma de la escisión entre el espacio y el tiempo. En la medida en que esta escisión es la separación entre Ciencia y Filosofía, la ciencia queda volcada sobre el espacio como *res extensa,* y su saber convertido en un mero calcular que encuentra su fundamental aplicación en la dominación tecnológica del universo, orbe de sujetos y objetos (pero donde los sujetos, no menos que los objetos, son meros entes separados por completo de la verdad de su ser), mientras que la filosofía se concentra exclusivamente en un «pensamiento del tiempo», que ya no es sólo la cosa pensante, sino (al identificarse al ser) la «cosa digna de ser pensada» por excelencia, y su «saber» se reserva el derecho exclusivo a la verdad, una verdad que

ya no es subjetiva ni objetiva, que no es ni siquiera la metafísica «verdad del ente», sino la verdad de un ser peligrosamente confundido con la nada.

Surge así para la filosofía un discurso complacientemente grandilocuente concentrado sobre la cuestión de su propia muerte como ocaso del ser, muerte del hombre y fin de la historia. El espacio pasa de ser lo exterior a la subjetividad (lo que *no* es la *res cogitans*) a ser lo exterior al ser. Y esto, tal y como reza la declaración de Foucault en nuestro exergo, constituye uno de los factores más importantes de inhibición de un «pensamiento del espacio»: en efecto, la reflexión sobre el espacio se ha detenido merced a dos acontecimientos contemporáneos de similar importancia; por una parte, el espacio ha sido «ocupado» por el saber teórico-experimental de la ciencia moderna (Física y Matemática) y, en la medida en que este saber se alejaba tanto del contexto del pensamiento filosófico como del «mundo de la vida» ordinaria y del lenguaje vulgar, se ha convertido en esa idealización abstracta que no parece tener nada que ver con nosotros; por otra parte, el espacio ha sido «ocupado» también —pero esta vez el espacio «de la vida»— por una serie de tácticas híbridas nacidas al amparo de diferentes saberes (política, economía, urbanismo, arquitectura «práctica», demografía, sociología, criminología, pedagogía, etc.). La dominación política y la objetivación científica se encuentran siempre sistemáticamente entretejidas.

Y es que, mientras tanto, nosotros seguíamos viviendo en el espacio; no, ciertamente, en el espacio astronómico colonizado por la física matemática, ni en el tiempo fenomenológico de la conciencia trascendental, ni en la «temporalidad auténtica» del *Dasein;* tampoco en el mero espacio «geográfico-natural», sino sobre la tierra, en el espacio habitado, civil, público, privado, abierto o cerrado, rural o urbano, de nuestras casas, nuestras calles, nuestros hospitales o nuestros centros de trabajo. Un espacio que nos (pre-)ocupa y que ocupamos, pero (del) que ni la ciencia ni la filosofía (se) ocupan en los últimos tiempos; un espacio que aloja nuestro pensamiento y nuestra sensibilidad, pero que carece de alojamiento en nuestro pensar y en nuestro sentir en tanto se nutren de esa ciencia y de esa filosofía; un espacio que no es posible reducir a la idealidad abstracta ni a la temporalidad. Contra la aseveración fenomenológica de la perenne presencia de la mirada en las cosas, debemos sostener que la mirada es lo único a lo que permanecemos necesariamente ciegos en todo paisaje, en todo espacio, lo que no podemos ver ni tampoco suprimir. Ese *punctum caecum* de todo cuadro es el punto a partir del cual podemos intentar pensar el espacio como lugar de deconstrucción de la subjetividad y de la temporalidad. Porque «espacio» no debe designar un ámbito absolutamente desierto de ser o de verdad, para cuya aprehensión careceríamos de todo a priori y que habrí-

amos de captar en una intuición salvaje; de ningún modo sería posible tal trabajo; por suerte, tampoco es necesario.

El espacio habitado está poblado, no solamente por sus habitantes y sus hábitos, sus estetogramas y sus distancias, sino —lo que no es más que otra forma de decir lo mismo— por toda una serie de técnicas de espacialización que han contribuido a su organización histórica, política, poética y estética. Estas técnicas —desde las poéticas de territorialización de las sociedades sin tradición escrita hasta las grandes estrategias geopolíticas de las sociedades industriales, pasando por las técnicas estéticas de decoración artística y por los rituales etográficos de los animales individuados— son las pistas que hemos de seguir para la descripción del espacio. En realidad, se trata de abandonar la esterilidad del dilema que quiere obligarnos a escoger o bien un espacio colocado netamente fuera de la subjetividad, perfectamente calculable, manipulable, descriptible matemáticamente y sumiso a las leyes de la geometría (o la topología), pero enteramente abstracto y desconectado del espacio «real», sin valor ni sentido, o bien una espacialidad plena de sentido y valores, viva y verdadera, pero enteramente sometida a la subjetividad como fuente originaria de todo sentido y valor o reducida a ese que es su residuo último: el tiempo en cualquiera de sus formas de transcurso como determinación ontológica del *Dasein* humano.

Y es que la tesis de Nietzsche, además de su alcance histórico-crítico, contenía otro aspecto: en el lugar citado, defendía la idea de que, como todas las cosas del mundo, la filosofía no puede aparecer salvo tomando prestada una máscara de algo ya existente; en ese sentido, los ideales ascéticos son la máscara que la filosofía adopta en occidente para hacerse presente:

> «Podría decirse que sólo apoyándose en los andadores de ese ideal es como la filosofía aprendió en absoluto a dar sus primeros pasos y pasitos en la tierra... A la filosofía le ocurrió al principio lo que a todas las cosas buenas, —durante mucho tiempo, éstas no tuvieron el valor de afirmarse por sí mismas... Al principio el espíritu filosófico tuvo siempre que disfrazarse y enmascararse en los tipos... del hombre contemplativo, disfrazarse de sacerdote, mago, adivino, hombre religioso en todo caso, para ser al menos posible en cierta medida: el ideal ascético le ha servido durante mucho tiempo al filósofo como forma de presentación, como presupuesto de su existencia... pues, en efecto, durante un larguísimo período de tiempo, la filosofía no hubiera sido en absoluto posible en la tierra sin una cobertura y un disfraz ascéticos, sin una autotergiversación ascética...» *(La genealogía de la moral,* III, 9).

Según Nietzsche, aquello que comenzó siendo una máscara, una forma precaria de existencia para un modo de ser y pensar que no podía

desarrollarse en ciertas condiciones, ha marcado y determinado los ulteriores «progresos» de la metafísica en occidente, continuándose en el «espíritu científico» de la modernidad. Por decirlo así, la modernidad, incluso después de su fundamentación en la Crítica, en la razón crítica, no ha sido capaz de crear las condiciones en las que la filosofía pueda sobrevivir de forma desenmascarada.

Más allá de lo bello y lo feo

Si en otro tiempo el discurso filosófico, amenazado de muerte por la revolución científico-técnica, se refugió en la epistemología, dando lugar al equívoco denunciado por Richard Rorty, de que el filósofo sería alguien que —no se sabe muy bien con qué derecho— tendría alguna cosa especial que decir acerca del conocimiento que no pudieran decir los científicos mismos o los «conocedores» como tales; si aún hace poco se ha visto cómo el personaje del filósofo, expulsado de ese paraíso gnoseológico por la «teoría de la ciencia» (metodología), se refugiaba en la ética, suscitando la no menos sospechosa sensación de que —por alguna misteriosa y, en el fondo, inconfesable razón—, la filosofía tenía algo que decir sobre el bien y el mal, la justicia y la injusticia, algo diferente de lo que podrían decir las gentes mismas que cometen actos reputados de justos o injustos o que hablan acerca de ellos con la pretensión de valorarlos, hoy en día parece que la estética —enterrada definitivamente la figura del *philosophe* o intelectual como conciencia científica y policía moral de la humanidad— cumple ese mismo papel.

Cuando la figura del filósofo-epistemólogo como conciencia científica de la técnica ha sido «superada» por la evolución misma de la teoría y de la práctica científica, cuando la figura del filósofo-ético como conciencia moral de la política ha sido desbancada por la evolución misma de las teorías políticas y de la práctica de la sociedad civil, se apresta para el relevo la figura del filósofo-estetólogo como conciencia estética de la humanidad, y los vocablos «arte», «poesía», «estética», «belleza», adquieren en sus labios el mismo carácter soteriológico —y ascético— que en otro tiempo tuvieron la «racionalidad», la «objetividad», la «revolución», la «lucha de clases», la «infraestructura económica» o el «materialismo dialéctico». Pero si con toda razón entendemos hoy como difícilmente justificable que el filósofo (o el «epistemólogo») pueda pretender saber algo sobre el saber que los demás no saben, que el filósofo (o el «eticólogo») pretenda poder hablar sobre la práctica con mayor autoridad que todos los agentes que actúan en el mundo social, tene-

mos con el mismo derecho que preguntarnos: ¿qué tendría que decir el filósofo sobre la belleza que no sepan los que la producen o los que la consumen? Si el filósofo se ha visto desplazado del orden de la Verdad y del orden del Bien, ¿por qué tendría que encontrar su refugio en la Belleza?, ¿por qué habría de valer más su palabra que la de un aficionado, un experto, un coleccionista, un historiador, un sociólogo, un psicólogo del arte, un marchante, un artista o un espectador?

Este malentendido estaba, por así decirlo, determinado por las circunstancias históricas: de los dos sentidos posibles de vocablo estética (teoría de la afección sensible y teoría del arte y la belleza), sólo el segundo quedaba vacante; la estética como teoría de la afección había desaparecido ya desde hacía mucho tiempo en beneficio de la «psicología»: el ámbito de la sensibilidad se bifurcó definitivamente en el siglo XIX en dos direcciones: la sensación, atinente a la neurofisiología del organismo, y el sentimiento, atinente a la conciencia representativa; y estas dos direcciones fueron adoptadas por escuelas psicológicas diferentes. Lo sensible y lo sentido dejaron de ser temas de reflexión propiamente filosófica, quedando sólo como posible objeto para esta última ese ámbito de experiencia superior constituido por la sensibilidad artística o la creación de belleza en sentido supremo. La «experiencia sensible» en sentido ordinario (incluso las pequeñas bellezas o fealdades «empíricas» de la vida cotidiana) se convirtieron en cuestiones sin importancia histórica, política ni ontológica. Así, se volvió imperceptible el hecho de que las afecciones, el modo de afectarnos de los «objetos» o nuestro modo de ser afectados por ellos tenía una historia, estaba sometido a impactos contingentes y a cambios sustanciales, el hecho de que la vida política es también una organización de las experiencias, de las afecciones, y el hecho de que las afecciones mismas son una clase de «ser» difícilmente reductible a los moldes de la metafísica tradicional. Y el terreno se dividió en dos regiones igualmente infructuosas: la de quienes denunciaban el empobrecimiento de la «experiencia estética» de la vida cotidiana, en virtud de su degradación favorecida por el modo industrial de vivir, en el que lo sensible no es bello ni lo bello sensible, y en el que todo parece reducirse a sensaciones de agrado o desagrado más cercanas a lo instintivo-animal que a lo reflexivo-racional, y la de quienes defendían una «estetización» de la vida cotidiana, elevando a la condición de obra de arte esa experiencia empobrecida y degradada de la belleza.

Pero la Afección no es ni un estado de cosas neurofisiológico entre otros, ni una representación de la conciencia, sino la relación en virtud de la cual los objetos se tornan afectantes y los sujetos afectados. ¿En qué condiciones llegamos nosotros a sentir? ¿En qué condiciones pueden las cosas llegar a afectarnos, a ser sentidas? ¿Cómo lo real deviene

sentido y/o sensible? No se trata —y no se trata tampoco en este libro— de discutir si, entre esas condiciones, el espacio es más importante que el tiempo; como veremos en seguida, a propósito de las condiciones de la sensación, importa poco hablar de espacio o de tiempo, y seguramente ambos términos y su distinción son obsoletos e improcedentes y podrían subsumirse de forma general bajo el término «afección». La afección tiene una historia, una política, una ontología que es preciso liberar de su clausura en el ámbito de la psicología o de su anestesia en el ámbito de la estética como teoría de lo bello. La afección, como relación, puede variar sin que varíen los términos («objetos» y «sujetos») relacionados en y por ella. Que la afección tiene una historia significa que no es la simple experiencia bruta de los hechos que sería la misma para todos los objetos y para todos los sujetos: hay una historia de las afecciones porque hay una historia de la constitución de los objetos y de la constitución de los sujetos, porque objetos y sujetos no son datos primeros ni últimos, sino resultados de esa elaboración estética no-tematizada que tiene que ver con la experiencia en su sentido más general y ordinario.

Por otra parte, la afección es lo que determina el pensamiento: lo pensado tiene como referencia última lo sentido, pensamos porque somos afectados, y pensamos —clara o confusamente, manifiesta o tácitamente— nuestras afecciones. Restituir lo pensado al *lugar* de la afección que lo determina, (otorgar un lugar a lo pensado y devolver lo pensado a su lugar, al único lugar en el que puede ser pensado), eso es mostrar que el pensamiento tiene una geografía, que la sensibilidad y el comportamiento pueden ser salvados de su exilio en la psicología (esto es, en la *psyché*, en el alma, el espíritu, la conciencia o la sustancia psíquica, tanto como en la sustancia física o en la neurofisiología del organismo) y colocados de nuevo en el dominio de una estética que es ontología de pleno derecho. Es, en suma, reconocer que pensar lo que sentimos merece la pena (además de que eso es todo lo que pensamos y podemos pensar), que la «experiencia sensible» es el único sujeto posible del pensamiento, pero que no es «subjetiva» en ninguno de los sentidos de este término, y que por tanto debe llegar a ser también objeto del pensamiento, aunque precisamente rechace por completo el molde de la «objetividad».

De la historia de la afección y de la geografía del pensamiento puede hacerse una lectura «diacrónica» que va desde la poetización de la tierra (su devenir sensible y sentida) en el comportamiento o en los mitos y los ritos hasta la utopía de la dominación científico-técnica de la naturaleza, pasando por la noción antigua de *aisthēsis*, la noción clásica de «experiencia» y las definiciones modernas de sensación y abstracción funcional. Pero también pueden mostrarse sus conexiones sincrónicas: cómo

bajo el actual redescubrimiento de una sensibilidad anónima como objeto de la estética redefinida puede hallarse toda una pre-organización política de las afecciones, cómo bajo los útiles, herramientas e instrumentos de una cultura material constituida como civilización técnica reaparece el abismo de las cosas, su envolvencia intermedia, ni objetiva ni subjetiva, que dota a la tierra de sensibilidad.

I.

AFUERA, EN LA NATURALEZA

1. Dentro, en el espirítu

En la «Introducción» a la *Enciclopedia* señala Hegel una dificultad que atañe peculiarmente a la filosofía entre todos los discursos, y que mantiene suspendida su propia posibilidad de ser (y de ser dicha), una dificultad que podría denominarse: el problema del comienzo. Tal problema reside en el hecho, singular a todas luces, de que la filosofía no puede presuponer (dar por supuesto) su objeto ni su método, y tampoco puede admitir un territorio previo de presuposiciones en forma de aserciones cuya validez se estimara de antemano asegurada. Allí donde parece requerirse, en el más hondo sentido de la palabra, un comienzo, se constata que «todo comienzo es ya por sí mismo presuposición» y que, por tanto, el comienzo, amén de necesario, se torna imposible. Es conocida la forma en que el propio Hegel resuelve este problema: hay un comienzo (fenomenológico) de la filosofía, pero este comienzo no es aún el principio en el sentido de *fundamento*. El principio de la filosofía es, claro está, la no-filosofía, su negación tácita, la certeza sensible, la experiencia inmediata, la conciencia razonadora, escindida, infeliz o solitaria. Y, siendo este comienzo *lo que la filosofía no es,* no hace falta decir que ella sólo llega a ser, sólo llega a comenzar por su genuino principio en el punto en el que niega su comienzo, acomodándose así a la exigencia general de que la filosofía no puede comenzar si no es tras la abolición de todo presupuesto. Wittgenstein entendía la filosofía como una escalera necesaria para ascender desde la metafísica hasta la ciencia empírica, pero útil solamente si se desecha una vez consumado el ascenso. Hegel, al contrario, concibe el saber empírico-subjetivo como la escalera precisa para elevarse hasta la metafísica, una escálera que hay que hacer desaparecer después de haber subido. Una vez que la filosofía comienza, el comienzo mismo se vuelve invisible, pues lo único que está ante los ojos es una totalidad constituida como

círculo: «el todo se pone así como un círculo de círculos, cada uno de los cuales es un momento necesario».

No obstante, Hegel identifica perfectamente el problema como problema del comienzo *del pensamiento*. En efecto, si la filosofía pudiera concebirse como uno de esos saberes tradicionalmente denominados «ciencias particulares», entonces sería lícito pensar que su objeto, a saber, el pensamiento (aquello cuyo comienzo se pro-pone), precede de algún modo. Sin embargo, el problema del comienzo en filosofía es el problema de *cómo comenzar a pensar;* y lo que otorga a esta cuestión la densidad de un auténtico problema es justamente el hecho de que el pensamiento no puede concebirse como dado de antemano: se presenta como aquello que hay que hacer, aquello que es preciso que comience.

Volvamos a la solución hegeliana: la filosofía ya-comenzada, confundida con su fundamento o identificada con él, en la forma de un círculo cerrado sobre sí mismo (Interioridad); si el pensamiento no puede comenzar a partir de un presupuesto externo, pre-filosófico o extra-filosófico, sólo puede comenzar a partir de sí mismo, constituyéndose a sí mismo como su propio objeto y, por tanto, anulando toda exterioridad al círculo de inmanencia del pensamiento. Observando el asunto desde una perspectiva individual, el problema del comienzo desaparece, queda disuelto o convertido en la mera decisión del sujeto que se inicia en la filosofía, que entra en el círculo y se deja arrastrar por su infinito movimiento rotativo. «De este modo, la filosofía se nos manifiesta como un círculo que gira sobre sí mismo, que no tiene comienzo en el sentido en que otras ciencias lo tienen, de modo que su comienzo se refiere al sujeto que se resuelve a filosofar, pero no a la ciencia misma.» No hemos de resistirnos a la consecuencia que por sí sola se desprende de tal modo de considerar el problema: la filosofía no tiene comienzo, el problema del comienzo en filosofía es un falso problema (meramente «subjetivo»).

Sin embargo, tan brillante conclusión no aminora la perplejidad, pues, en el fondo, nos sitúa ante una alternativa estéril: o bien planteamos el comienzo del pensamiento como problema desde su principio, y entonces jamás podremos comenzar, puesto que el principio es la no-filosofía; la conciencia empírica o inmediata, y entre la filosofía y la no-filosofía no puede haber tránsito posible (el pensamiento no es una cuestión de grado), enfrentándonos de esta manera a una cruda exterioridad (lo exterior al pensamiento) que hace imposible el comienzo (esto es, el pensamiento mismo), que impide pensar; o bien nos damos de entrada la filosofía entera como ya-comenzada, como un círculo omnicomprensivo y cerrado sobre sí mismo cuyo comienzo es igualmente impensable porque, en sentido estricto, no ha tenido jamás un comienzo, es su

propio fundamento. Pero es que —y ahí reside la posibilidad de superar la esterilidad de la alternativa— entre esos dos momentos inconmensurables, lo incomenzable y lo ya-comenzado, se oculta la auténtica solución —hegeliana— del problema: el comienzo comenzándose a sí mismo, no siendo otra cosa que su eterno comenzar; no es que cada filosofía esté obligada a comenzar el pensamiento desde cero: tal comienzo es de todo punto inconcebible, pues la filosofía se encuentra siempre como ya-comenzada; sucede más bien que toda filosofía se encuentra obligada a *encarnar* por sí misma el comienzo que *la* filosofía es.

Y por eso el verdadero comienzo de la filosofía es su *fin*. Un fin del cual hay que decir al mismo tiempo que es y que no es absoluto. Lo es porque el fin de la filosofía es lo absoluto y porque cada filosofía (que no es sino el «momento» de la filosofía) representa el estado acabado, final, del comienzo. Representa, por tanto, lo absoluto. He ahí otra proposición relevante a la hora de esclarecer el problema del comienzo: que lo absoluto, o la filosofía misma, no se encuentra nunca al principio ni al comienzo, sino al final, que el concepto es producto. Es ahora el Hegel de la *Fenomenología* quien nos recuerda que «de lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo». Pero no es absoluto (sino «una parte» del absoluto) en el sentido de que «la filosofía que es la última en el tiempo es a la vez resultado de todas las precedentes, y debe contener los principios de todas; es, por tanto —siempre que se trate, claro está, de una verdadera filosofía—, la más desarrollada, rica y concreta». Leibniz encontraba la prueba de que nuestro mundo es el mejor de todos los posibles en el hecho mismo de su existencia; Hegel entiende demostrado que una filosofía es la mejor de todas las habidas por la circunstancia de ser la última en el tiempo. Pero «la última en el tiempo» no puede significar «la última en la finalidad». Pues, del mismo modo que la filosofía no tiene comienzo, tampoco tiene fin: es un círculo en el que el comienzo y el fin coinciden y se anulan mutuamente en el transformarse-en-el-otro de cada uno de ellos.

Al presentar el comienzo de la filosofía como imposible (debido a la circularidad inmanente), el pensador de Stuttgart nos precipita a tres consecuencias importantes. La primera, que el comienzo no puede imaginarse si no es sobre un fondo previo y precedente de exterioridad: una exterioridad poblada ya de representaciones, intuiciones y, en suma, «hechos» (entre los cuales, y como inertes, cabe contar a las doctrinas filosóficas en cuanto pensamientos ya-pensados y, por tanto, aún no pensados, no reasumidos ni realizados en la vivificación del Espíritu, vistos tan sólo como cosas exteriores a la subjetividad, como «naturale-

za»). La segunda consecuencia es que la filosofía se desarrolla necesariamente en una esfera autónoma con respecto a la Exterioridad, de la que, además, hemos de hacernos una concepción, no ya circular, sino rigurosamente «esférica». Por último, forzoso es reparar en que esta esfera sólo encuentra su auténtico origen, su cumplimiento y su fundamentación, cuando procede a la aniquilación de la Exterioridad, a su inserción en la Interioridad.

Estas tres consecuencias conducen a la consideración de la Historia del Espíritu —de la Cultura— como historia de la emancipación de la conciencia con respecto a toda exterioridad (progresivamente representada por «el espacio») y paulatinamente conquistada «en el curso del tiempo». De ahí la continua distinción hegeliana entre historias «racionales» —*sive* reales— e historias «factuales» —irracionales e irreales—, que él denomina justamente «exteriores» *(Cfr. Lecciones sobre filosofía de la historia universal).* Pues, en sentido estricto, respetando esta concepción, la filosofía no puede tener historia ni el pensamiento geografía: el origen del pensamiento es el pensamiento del origen, y tal pensamiento no puede ser histórico, sino solamente estar «en el comienzo» de la historia como la condición de posibilidad de su principio (noción ésta que ha contribuido a borrar todas las huellas del ingreso de la filosofía en la historia y a situar a todas las filosofías fuera del espacio y del tiempo). El origen —y, por eso, el fin— es el código que permite leer el texto infinito de la filosofía y de la realidad, convertirlo en historia interior o racional de la razón cuyo resultado es la finalidad necesaria que rige la historia y la vuelve inteligible. En este sentido, parece como si el «tránsito» de Kant a Hegel pudiera explicitarse diciendo que el código kantiano —el aparato trascendental—, al ser solamente una «hipótesis» (que se autoverifica), se eleva desde los hechos —la *Bildung* humana— hasta sus condiciones de posibilidad: nos muestra por qué la racionalidad —del conocimiento, de la práctica— no es imposible. El código hegeliano —la Dialéctica del Espíritu—, al ser una realidad (que se autofundamenta), se eleva desde el hecho hasta sus condiciones de necesidad: nos muestra por qué la racionalidad —del conocimiento, de la práctica— es inevitable. Kant elabora un modelo para racionalizar los hechos; Hegel presenta un modelo de racionalidad que sustituye efectivamente a los hechos.

> «La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad; se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y la producción, desde lo interno en el fenómeno, no sólo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal» (Lecciones..., «Introducción», I).

1.1. *La aniquilación del exterior*

Queda, pues, dicho: la historia se desenvuelve en el marco del espíritu o, mejor, es el desenvolvimiento mismo del espíritu; la naturaleza física (la geografía, por tanto) es sólo una determinación secundaria. Así como el Alma existe sólo en el Tiempo, el Espíritu se despliega en la Historia. El Mundo existe, no obstante, en el Espacio, como la Naturaleza en la Geografía, pero eso no puede ser lo primero ni lo primario (3). Es decir, la naturaleza misma no puede ser lo primero, ni tampoco lo superior. Puede serlo en el orden fenoménico, pero la naturaleza —como cualquier otra cosa en el mundo— sólo alcanza su verdad cuando alcanza el concepto, la idea. Y la naturaleza, con respecto a la idea, se presenta como exterioridad *(Enciclopedia,* par. 247): exterior a la idea, exterior al espíritu como encarnación subjetiva de la idea y exterior en y a sí misma. «En la Naturaleza, no sólo el juego de las formas está sujeto a una accidentalidad sin regla y sin freno, sino que toda forma carece por sí del concepto de sí misma...; está sujeta a lo irracional de la exterioridad... La exterioridad es propia precisamente de la Naturaleza, y por ella las diferencias se destacan entre sí y aparecen como existencias indiferentes» (pars. 248-249); y este juego de las diferencias indiferentes es precisamente el espacio:

> «[el espacio es] la indiferencia privada de mediación de la universalidad abstracta de la Exterioridad de la Naturaleza».

En los primeros parágrafos de la «Filosofía de la Naturaleza» de la *Enciclopedia,* Hegel vuelve una y otra vez a fórmulas similares para definir el espacio: «el ser fuera de sí mismo», «una abstracción de la exterioridad inmediata», «el ser que es exteriormente y es otro», «la exterioridad inmediata indiferenciada» y, en suma, «es en sí mismo la contradicción entre la exterioridad indiferente y la continuidad indiferenciada»; sería superfluo no percibir como trasfondo de estas definiciones hegelianas todo el *trabajo* de la estética kantiana, cosa particularmente palpable en otra de las expresiones hegelianas, que determina el espacio como «la posibilidad de la exterioridad». En otras palabras, Hegel admite del todo la concepción del espacio heredada de Kant, pero subraya en ella su carácter contradictorio (especialmente en la «crítica de las antinomias kantianas relativas al espacio», en la *Ciencia de la Lógica*), esto es, la

(3) «La historia universal se desenvuelve en el terreno del espíritu. El mundo comprende en sí la naturaleza física y la psíquica. La naturaleza física interviene también en la historia universal... Pero lo sustancial es el espíritu y el curso de su evolución. Aquí no hemos de considerar la naturaleza... sino relativamente al espíritu» (Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* «Introducción», 2).

contradicción entre el espacio discontinuo (los átomos y el vacío), como serie de diferencias indiferentes, y el espacio continuo como infinitud indiferenciada (la vieja contradicción entre el *corpus physicum* y el *corpus mathematicum*), y ve en ese contradecirse el principio para una superación del espacio, para una interiorización de la exterioridad que equivale a su abolición. La crítica de Hegel es, pues, siempre la misma: el espacio —como primera determinación de la naturaleza— sólo sobrevive como exterioridad, como irracionalidad, como accidentalidad, en la medida en que está falto de concepto, y lo que reprocha a Kant es justamente haber privado al espacio de la forma del concepto en virtud de un recurso a su naturaleza intuitiva, ya que lo que se ha llamado intuición «no suele ser otra cosa que representación y fantasía (y también fantasmagoría) que procede según analogías» (par. 246).

Así, la perspicacia hegeliana consiste en mostrar lo contradictorio que reside en la propia «representación ordinaria» del espacio (elevada por Kant al rango de forma a priori), en tanto que concibe el espacio como vacío (indiferente respecto a su contenido material), llenado *desde fuera* por la materia y, sin embargo, considera las cosas materiales como esencialmente espaciales. Para librarse de esa indiferencia y de esa irracionalidad, el espacio ha de superarse a sí mismo en el tiempo, ha de devenir tiempo: «el espacio es la subsistencia que se pierde de suyo mismo y vuelve a sí en el tiempo» («Fragmento sobre filosofía de la naturaleza», *Filosofía Real,* VIII, 292) (4). El tiempo es la verdad del espacio, lo que el espacio es en verdad y, por eso, su negación, la negación de la negación que el espacio es. A partir de ahí, el negarse de la negación es ya auto-construcción del espíritu que reclama necesariamente el tiempo, que reclama el progreso del espíritu en la historia hacia la negación del tiempo, que se cumple «progresivamente», en el camino en que el espíritu alcanza su concepto y el yo se intuye

(4) «La duración es la sustancia del espacio y del tiempo: la sustancia que dura conlleva el ser determinado, el uno discontinuo autorreferente, el *punto:* un simple *aquí* (espacio); este aquí es a la vez *ahora;* la unidad del aquí y el ahora es el lugar, el aquí del espacio. No solamente se refiere a otro lugar, sino que se supera a sí mismo, se convierte en otro lugar *(Ort)*» *(Filosofía Real).* «El espacio es el indistinto "uno-fuera-de-otro" de la multiplicidad de puntos. Pero el espacio no es precisamente punto, sino, como dice Hegel, "puntualidad". En esto se funda la tesis de que Hegel piensa el espacio en su verdad, esto es, como tiempo... porque el puro pensar la puntualidad piensa en cada caso el ahora y el ser-fuera-de-sí de los ahoras, el espacio "es" tiempo... La expresión más adecuada de la concepción hegeliana del tiempo reside, por ende, en la definición del tiempo como negación de la negación (es decir, de la puntualidad)... Hegel muestra la posibilidad de la realización histórica del espíritu "en el tiempo" remontándose a la identidad de la estructura formal del espíritu y el tiempo como negación de la negación», el tiempo es espíritu sensible (o sensibilidad insensible de lo inteligible), como el espíritu es el tiempo inteligible, el tiempo hecho concepto (pues sólo el tiempo deviene concepto, no el espacio) (Heidegger: 1927, parág. 82).

desde dentro y no ya desde fuera, pues «el tiempo es el yo mismo intuido desde fuera» (*Fenomenología del Espíritu,* VIII, 2).

> «El tiempo se manifiesta, por tanto, como el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado dentro de sí mismo... —la forma en que la sustancia es en la conciencia» (*Ibíd.*).

El espíritu tiene necesidad del tiempo para acabarse, para llegar a ser lo que es, y tiene por tanto necesidad de la negación del espacio. Entonces, el imperativo hegeliano de la *Lógica,* según el cual «el espacio debe ser *concebido*», y no únicamente intuido, se convierte de hecho en la exigencia de que la naturaleza reciba su determinación del Espíritu para poder así alcanzar su propio concepto. Para ser concebido, el espacio debe ser negado, esto es, debe devenir tiempo. Y, puesto que el reino del espíritu es reino creado por el hombre como su segunda (y propia) naturaleza, «la naturaleza es un escenario de orden inferior al de la historia universal» (*Lecciones..., loc. cit.*), que es, por su parte, la manifestación de la razón, pues el Espíritu universal es la sustancia de la historia. La Naturaleza, como Exterioridad y Espacio, no es más que la inmediatez que ha de ser negada, el ser fuera de sí mismo que ha de retornar a sí, y que sólo puede hacerlo negando a su vez el espacio y la naturaleza y volviéndose sobre sí para nacer de sí mismo como su propio resultado (5). La Naturaleza no está escrita, sino que es un mero reino de imágenes sin ser que únicamente adquiere la solidez de la esencia cuando es *nombrado* por el hombre, que lo eleva entonces al terreno del espíritu: «Adán les puso nombre a todas las cosas; tal es el derecho soberano y primera toma de posesión de la naturaleza entera o su creación a partir del Espíritu: *lógos*... El mundo, la naturaleza, no es ya un reino de imágenes, superadas internamente, carentes de ser, sino un reino de los nombres. Aquel reino de las imágenes es el Espíritu en sueños, que tiene que vérselas con un contenido sin realidad, sin existencia; su despertar es el reino de los nombres».

Para llegar a ser idea, la naturaleza debe dejar de ser naturaleza, y para alcanzar el concepto, el espacio ha de dejar de ser espacio, lo que sucede inmediatamente cuando el sujeto escribe los nombres de las cosas, pues los significados de tales nombres residen enteramente en el reino del espíritu, y del espíritu universal tal y como se despliega en la historia dirigida por la conciencia: es la historia, no la naturaleza, la que constituye ahora un libro escrito, pero no es ya un texto anónimo ni

(5) «El hombre, como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que se ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un rasgo esencial del espíritu. Su actividad consiste en superar la inmediatez, en negar ésta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo. Es, por tanto, el hombre, aquello que él se hace, mediante su actividad. Sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real. El espíritu sólo es como su resultado» (*Lecciones..., loc. cit.*).

ininteligible (puesto que Yo soy su autor, puedo esencialmente comprenderlo al comprenderme, y viceversa), sino la historia misma del *Ich Denke,* del espíritu devenido conciencia de sí mismo en la historia universal que es la historia de Europa y cuyo eje geográfico es el mar mediterráneo; en cuanto a la geografía... La geografía es la descripción del espacio, y el espacio es la naturaleza como exterioridad: así pues, el espíritu no llegará realmente a desarrollarse sino en la medida en que se libere de la naturaleza y reniege de la geografía (ya porque sea un espíritu «fuerte», capaz de sustraerse a sus condiciones materiales de existencia, ya porque la naturaleza que le rodea sea en sí misma débil y poco agresiva, propicia a tal liberación): «El fin de la naturaleza es darse muerte y romper su piel de lo inmediato y sensible, arder como el fénix y brotar, a partir de esa exterioridad, rejuvenecida como espíritu» (*Enciclopedia,* par. 376, *Zusatz*).

Hegel llama «la conexión de la naturaleza» a los fundamentos geográficos de la historia universal como manifestación del espíritu; pues bien, el espíritu es tanto más espíritu —y el mundo, por tanto, tanto más real— cuanto menor es esa conexión y menor necesidad tiene la historia de tales fundamentos: así, en Europa, donde la conexión alcanza su umbral mínimo, «la humanidad europea aparece, pues, por naturaleza, como la más libre, porque en Europa no hay ningún principio natural que se imponga como dominante»; valdría decir que Europa es toda Historia y nada de Geografía, todo Espíritu y nada de Naturaleza, todo Tiempo y nada de Espacio. El extremo opuesto lo representa África, continente completamente sumido en la geografía: tanto, que «no tiene en realidad historia... No es una parte del mundo histórico... Lo que entendemos propiamente por África es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en su espíritu natural... no tiene interés histórico propio... [está] allende la luz de la historia consciente... *Su aislamiento no depende sólo de su naturaleza tropical, sino principalmente de su estructura geográfica» (Lecciones..., loc. cit.,* Cap. 3). El otro continente es el continente otro, el reino de la Exterioridad.

Vemos ahí, pues, con toda claridad, cómo el tiempo, declarado por Kant forma de la interioridad, elemento de la conciencia y de la determinación de la existencia del Sujeto, se transforma en Historia, historia penetrada por la razón y producida por el Espíritu. Pero, en la medida en que la Historia tiene aún sus fundamentos geográficos (como la determinación de la existencia en el tiempo, para Kant, depende en cierto modo del espacio), este vínculo con la naturaleza genera una distancia —que puede tender a cero, pero difícilmente anularse— entre el *Ich Denke* y el *Ich Bin.*

Esta distancia es lo que Hegel denomina «la porosidad del espíritu». En efecto, la concepción de la exterioridad espacial, pensada al menos

desde la naturaleza física, envuelve siempre una cierta dosis de vacío, los agujeros que perforan la piel de la sustancia y hacen que el ente se escape como por la vasija de las Danaides; esta concepción de la materia —señala Hegel— acusa su origen en el entendimiento abstracto y finito, horadado él mismo por cierta suerte de porosidad, aquella que sobrevenía en el propio proceso reconstruido por Descartes en la deducción como cadena de intuiciones. En aquel caso, la mente, en un movimiento continuo y velocísimo, iba recorriendo los diferentes puntos, efectuando en cada uno de ellos una detención que sacaba al sujeto intuyente del tiempo y del espacio en el éxtasis del instante. Pero entre estos puntos de intuición inmediata ha de haber necesariamente cierto espacio, entre un término y otro de la derivación deductiva ha de transcurrir por fuerza algún tiempo: por ahí, por esos intersticios, el mundo se cuela en la conciencia e interviene invisiblemente en la deducción, como el vínculo secreto que une unos términos a otros, como la infinita oscuridad que se abre abismáticamente entre los altiplanos de claridad y distinción de la intuición consciente.

El ideal del yo, que es constituirse como uno, no puede llevarse a cabo porque esa unidad se ve atravesada por huecos de no-yo que resquebrajan su solidez y ensombrecen su lucidez. Ahora, después de Kant y de Newton, el mundo ha dejado de habitar en esos huecos, convertidos, tras el trabajo de la abstracción científica, en espacios y tiempos vacíos, indiferentes, indistintos. El Espíritu debe abandonar (negar) la naturaleza para realizarse (afirmarse) a sí mismo lejos de toda intuición inmediata (que comporta siempre los poros entre los instantes, por los que el vacío destruye la unidad del yo y de la conciencia subjetiva), y la naturaleza es espacio y también tiempo. Hegel permanece en lo esencial fiel a la «consigna newtoniana»: aunque del mundo se saquen todas las cosas, quedan aún el tiempo y el espacio de la naturaleza (infinitos, vacíos, contradictorios), cuyas antinomias (continuo-discontinuo) sólo puede superar una razón que esté más allá del espacio y el tiempo (en la infinitud «verdadera»), y que es el único escenario real del comienzo del pensamiento desde sí mismo.

Una vez más: al mismo tiempo que el comienzo se establece como necesario, se torna imposible; las condiciones de posibilidad del pensamiento —identificado con la forma subjetiva-sustantiva de un yo-conciencia— hacen imposible comenzar a pensar. Pues pensar es siempre y únicamente pensar el pensamiento, y eso es lo que queda impedido cuando el pensamiento, entendido como sujeto-sustancia-conciencia, es justamente lo que no se puede pensar. Comenzar a pensar requiere la negación del espacio, de la naturaleza y la geografía como encarnaciones de la exterioridad inerte, y su «sustitución» por el Espíritu, la Conciencia, el Sujeto. La abolición de la Exterioridad (espacio) como

condición del pensamiento determina un pensamiento incondicionado que (1) retiene la forma de la subjetividad-interioridad («sólo lo que se vuelve sobre sí mismo es sujeto»), (2) conserva el molde de la sustancia-entidad (el sujeto ha de ser sustancia para ser sujeto, y esa sustancia es el espíritu-libertad), y (3) queda fijado a la conciencia del yo («concebimos esencialmente el espíritu como conciencia de sí mismo»), que es precisamente lo que nos impide pensar, lo que nos impide *comenzar* a pensar o dar razón de la razón misma, fundamentar el pensamiento.

1.2. *La historia diplomática de las ideas*

Se ha dicho a veces que toda filosofía es un intento —más o menos logrado— de reacción frente al platonismo; podría decirse, con la misma audacia, que toda filosofía moderna ha de ser un intento de contestación del sistema de Hegel; en lo que hace a la (así llamada) «filosofía de la Historia» que deriva de ese sistema, tal intento determina el territorio de la historiografía casi desde la inmediatez de la muerte de Hegel, con la emergencia de la «escuela histórica» germana representada por Ranke y Droysen (que, por otra parte, y como ha mostrado Gadamer, depende esencialmente del hegelianismo), y llega hasta la llamada «nueva historia» iniciada en Francia bajo el liderazgo de Febvre, Bloch y Braudel; en el ámbito de la «historia de la filosofía», sin embargo, la contestación ha sido más difícil, más lenta, menos pronunciada. Como si el hegelianismo —cierto hegelianismo— constituyese soterradamente una suerte de «filosofía natural de la historia» para la historia de la filosofía. Michel Foucault, en *La arqueología del saber,* señalaba el «retraso» y las dificultades con las que se ha encontrado la historia del pensamiento a la hora de incorporarse a la mutación epistemológica que desde hace varias décadas está modificando el terreno de la historiografía. Es necesario insistir e incluso ir más allá en esta dirección: reconocer que, hasta hoy, no existe entre nosotros ninguna historia de la filosofía; entiéndase bien, ninguna historia de la filosofía que pueda llevar el calificativo de «historia de» con la misma dignidad que, pongamos por caso, *Civilización material y capitalismo,* de Braudel, *El otoño de la Edad Media,* de Huizinga, *Pintura y Sociedad,* de Francastel, *Il Formaggio e i vermi,* de Ginzburg o *Vigilar y castigar,* de Foucault. Algo parece impedir que pueda hacerse la historia de la filosofía del mismo modo que se ha hecho la historia de la vida privada, de la sexualidad, de las rutas comerciales intercontinentales, de la muerte o de la infancia. Ese algo es, sin duda, el hecho de que el *corpus* de la historia de la filosofía parece casi absolutamente indesprendible de las concepciones antropologizantes o teleologizantes de la historia o, dicho de otro modo, el hecho de que la delimitación del terreno de la historia de la filosofía parece indisolublemente adherida a esa «filosofía natural» de la historia de la filosofía ligada al Sujeto y a los Fines. La filosofía recela de la historia, la historia recela de la filosofía. Una manera de interpretar esta situación —la inexistencia de una historia de la filosofía— es, desde luego, pensar simplemente que la historia de la filosofía ya es imposible, que debemos renunciar radicalmente a ella y conformarnos con la historia a secas porque la idea de una historia de la filosofía es en sí misma contrahistórica; pero si hay libertad de historiar, y si la filosofía es un objeto histórico, no se ve por qué motivo debería ser excluida del catálogo de lo historiable, en el que ciertamente se incluyen cada vez objetos históricos más inusitados. Otra posición podría ser la de quienes subsumen la desaparición de la historia de la filosofía en el fenómeno más general de la «muerte de la historia (historiografía)» como resultado del «fin de la Historia». Pero es groseramente manifiesto que, en estas posiciones, de lo que se trata es de la muerte del Sujeto y de la muerte de los Fines, y que la historia (la historiografía) ha sobrevivido espléndidamente a ambos acontecimientos. De todo ello resulta que la historia de la filosofía —la colección de las teorías de Parménides, Descartes o Schelling— es una especie de arcaísmo que, ni por sus métodos ni por su contenido, se adecua a la historia ni a la filosofía efectivamente practicadas en nuestros días, pero que parece, sin embargo, imposible de renovar y al mismo tiempo imposible de olvidar. Un dato que colabora a esta confusión es lo que se ha llamado a veces «el doble rostro de los filósofos»; a saber, el hecho de que los filósofos —los «grandes nombres» que constituyen los capítulos de los tratados de historia de la filosofía— y sus doctrinas tienen, por una parte, una dimensión histórica, cuando quien los observa es el historiador (digamos que se trataría del Aristóteles de un historiador de la Grecia antigua o del Schelling de un historiador del romanticismo alemán), pero que esta dimensión parece no agotar la realidad misma de los filósofos y de sus doctrinas; es como si a la dimensión histórica se añadiese un segundo relieve, «propiamente filosófico» (lo que probablemente significa, entre otras cosas, a-histórico), un espesor hermenéutico, una dimensión de profundidad en la cual el filósofo habla como filósofo, y no ya como individuo histórico, y habla en un lenguaje cuya profundidad es ininteligible para el «mero historiador», habla en un código que sólo puede ser interpretado por otro filósofo, más allá de cualesquiera barreras espaciotemporales. Hay el Aristóteles de los historiadores y el Aristóteles de los filósofos, y los filósofos se esforzarán tanto como puedan para demostrar que el segundo es irreductible al primero.

Frente a esta situación anacrónica e indeseable, cabe sugerir que la

primera tarea que tiene ante sí una «nueva» historia de la filosofía es la de profundizar en el sentido de lo que podría llamarse una «geografía del pensamiento» como crítica de la historia tradicional de la filosofía. Pues de esta última podría decirse lo que los historiadores de la escuela de los *Annales* reprochaban a la «historia diplomática»: al centrarse en los grandes acontecimientos de superficie —las guerras, las dinastías monárquicas o las hambrunas—, permanece ciega a las líneas de fuerza que transforman un territorio, modifican un hábitat o, más en general, producen cambios radicales en las costumbres y en la vida de los hombres. En este caso, los grandes acontecimientos de superficie son cosas como «la obra de Kant», «la escuela aristotélica» o «el materialismo histórico»; tales denominaciones groseras impiden ver los cortes transversales que atraviesan la obra de muchos autores en el mismo período histórico, las discontinuidades que se establecen en el seno de una escuela, las reorganizaciones que introducen variaciones en los hábitos de pensamiento de las gentes y que, desde luego, arrojarían un «mapa» de la actividad intelectual bastante diferente de ese que acostumbramos a dividir ingenuamente en «filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea» (o bien en «materialismo e idealismo», «racionalismo y empirismo», «historicismo y estructuralismo», etc., etc.).

La filosofía *no es* el comienzo comenzándose (*cada filosofía* tiene la obligación de desenmascarar la pretensión de que *la* filosofía sea comienzo), y el comienzo de la filosofía no es su fin ni «lo absoluto». La filosofía es la serie de las *cosas pensadas* (ideas), y tales cosas tienen toda una historia exterior, la historia de sus relaciones con las demás cosas, las cosas hechas, las cosas dichas, las cosas vistas u oídas, etc. Jugando un poco con las palabras, se podría invertir la declaración hegeliana para decir que la razón, por ser acción finita, ha menester de un material externo; necesita de medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad; se alimenta de su exterior, que constituye el material que elabora. Y así como ella no es su propio supuesto, ni su fin el fin último absoluto, de igual modo tampoco es ella misma la actuación y la producción, desde lo interno en el fenómeno, ni del universo natural, ni tampoco del espiritual. El todo del pensamiento se pone así como un laberinto de laberintos, cada uno de los cuales es un momento contingente; la filosofía que es la última en el tiempo no es en principio ni por principio resultado de todas las precedentes: mantiene con ellas ciertas conexiones «geográficas». Se trataría de atender a los movimientos «de larga duración» que contribuyen a crear un cierto paisaje intelectual, ciertos modos de intercambiar las ideas o de comerciar con ellas, ciertas «rutas» obligadas o prohibidas, escabrosas o allanadas. Es sin duda cierto que, para la percepción de esta geografía del pensamiento, la historia de la filosofía representa, en su concepto tradicional, un obstáculo de primer orden: los nombres de Platón, Hegel, Kierkegaard o Malebranche, sus doctrinas y sus sistemas, cumplen en la historia de las ideas el mismo papel que los príncipes, las dinastías y los primeros ministros en la «historia diplomática»: son los «grandes acontecimientos de superficie» que ocultan las líneas de mutación o de permanencia, de lenta transformación o de discontinuidad.

2. El tonel de las Danaides

Hay una imagen —no obsesiva ni omnipresente, como otras, pero sí insistente— que recorre la obra de Platón, y que se aloja en ella a una profundidad de la que es testigo su pertenencia a la antigüedad mítica con la que está entretejido el discurso del Ateniense y la filosofía griega toda:

> «He oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro y que la parte del alma en donde se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. A esta parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a los insensatos los llamó no-iniciados; decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, atendiendo a lo irreprimido y descubierto en ella, era como un tonel agujereado, aludiendo a su carácter insaciable. Expresó... la opinión de que, en el Hades —se refiere a lo invisible—, tendrían el colmo de la desgracia los no-iniciados y llevarían agua al tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado. Dijo, en efecto, según me manifestaba el que me lo refirió, que el cedazo es el alma; y comparó el alma de los insensatos a un cedazo porque está agujereada, ya que no es capaz de retener nada por incredulidad y olvido» *(Gorgias,* 492 e ss.).

Lo importante de esta imagen no son tanto sus raíces, manifiestamente órfico-pitagóricas según evidencia el propio Sócrates, como lo que transmite en relación a una cierta teoría del «alma». Pues el que el alma —al menos el alma «pasional»— sea un «tonel» o una vasija hace mención a la condición de interioridad, de recipiente. El alma tiene algo que retener, tiene la capacidad de retener o derramar algo, y sólo un recipiente tiene esa capacidad. Y al decir que el alma de los insensatos se derrama por sus agujeros «por incredulidad y olvido», se dice tam-

bién que el alma sensata es capaz de retener en su interior el «líquido» a fuerza de memoria y de fe. Algunas aclaraciones filológicas explicarán el aparentemente incomprensible —en la traducción— maridaje de los cántaros con la obediencia. Aquí, como en otros lugares, Platón juega —y juega hasta tal punto que no sabemos en qué medida toma en serio su propio juego, ya que lo atribuye a un tercero— con la cercanía fonética de dos vocablos: *píthon* y *pithanón*. El procedimiento de este juego es ya en sí mismo importante, porque lleva aparejada la idea de que hay un núcleo de sentido apegado a los núcleos fonéticos, y de que, por tanto, un ligero desplazamiento en el sonido —que a veces puede suponer, como sabemos, todo un abismo de sentido— no tiene por qué comportar un desplazamiento en el significado; es como si el significado estuviera adherido a los sonidos de tal forma que estos desplazamientos, en lugar de alejarnos del centro de la cuestión, nos llevasen a su más radical profundidad como por círculos concéntricos. El procedimiento, por otra parte, es constante en todo este pasaje: lo que es (por tanto, la esencia de) el cuerpo (*sōma*) lo comprendemos por uno de estos deslizamientos minúsculos: *sēma* (sepulcro); lo que son los insensatos (*anoētous*) lo comprendemos por su conversión en *amyētous* (no-iniciados, es decir, no-cerrados); lo que es el *Hādes* lo comprendemos por su conversión en *aeidēs* (lo invisible); y, finalmente, lo que es ese cántaro sin fondo donde se hallan las pasiones lo comprendemos por el desplazamiento de *píthon* a *pithanón*. Sin embargo, no deja de resultar extraño este último desplazamiento, ya que el cántaro de las pasiones, en la propia descripción de Sócrates, parece cualquier cosa menos obediente y dócil. De hecho, *pithanón* acumula muchos otros significados —entre ellos: persuasivo, convincente, seductor. ¿En qué sentido ha de ser llamado, pues, «obediente» el tonel de la pasión? Sin duda la teoría platónica del alma construye una explicación para este problema, al aclarar que la parte pasional del alma —para que sea posible el equilibrio «psíquico», lo que en Platón significa también el equilibrio político— debe ser obediente con respecto a la parte intelectual. Por tanto, el sentido de obediencia es el de subordinación y servilidad. El cántaro es «obediente y dócil» porque, al no tener en sí mismo ley (cambia súbitamente de un lado a otro), al ser puro desorden seducido constantemente por el vaivén que le conmueve, sólo puede encontrar un orden cuando obedece una ley que se le impone en cierto modo «desde fuera» o «desde arriba», la ley de una instancia superior a la cual debe ser obediente y dócil.

Una vasija de este género —esto es, una vasija absolutamente desordenada y sin fondo— es precisamente el Tártaro del que habla Hesíodo: «Pues un yunque de bronce que bajara desde el cielo durante nueve noches llegaría a la Tierra; e igualmente un yunque de bronce que bajara desde la Tierra durante nueve noches con sus días, al décimo llegaría al Tártaro. En torno a él se extiende un muro de bronce y una oscuridad de tres capas envuelve su entrada; encima, además, nacen las raíces de la Tierra y del Mar estéril... Enorme abismo: no se alcanzaría su fondo ni en todo un año completo, si antes fuera posible franquear sus puertas; sino que por aquí y por allá te arrastrarían terribles huracanes uno tras otro» (*Teogonía,* 723 ss.). En esa vasija están, pues, las raíces de la Tierra; lo que significa que no es algo que se encuentre simplemente «bajo la Tierra», como una capa subterránea, sino que, dado que la vasija no tiene fondo (ni las raíces de la Tierra suelo), *constituye la profundidad de la Tierra:* el fondo de la Tierra no tiene fondo, y su fundamento se escapa por todos los agujeros. En el Tártaro es, precisamente, donde, según el relato que hace Sócrates a continuación del pasaje del *Gorgias* que hemos citado (526 b ss.), sufren las almas olvidadizas el castigo del eterno retorno: el eterno retorno es la imagen misma del olvido —aquel cuya vasija está rota y agujereada pasa toda la eternidad intentando en vano llenarla, y en cada ocasión está igual de vacía, pues lleva agua a un tonel agujereado con un cedazo incapaz de retenerla. El cántaro roto de las pasiones reproduce este eterno retorno que implica la pérdida de la memoria, y encuentra su lugar «natural» en el Tártaro que es, en sí mismo, el barril insondable de la profundidad abismal de la Tierra sometido a la carencia de ley propia de la perpetua repetición de lo mismo. Es preciso rellenar el tonel porque siempre se vacía, porque está abierto, porque no retiene, como es preciso repetir lo ya hecho una y mil veces porque siempre se olvida, porque el actor está desmemoriado, porque no recuerda; todo lo cual encuentra su lugar en la teoría bien conocida de la verdad como recuerdo entre los griegos.

Pero el desplazamiento de *píthon* a *pithanón,* del tonel a la servidumbre, encierra otro mensaje: es propio de la naturaleza de todo recipiente, precisamente por ser recipiente, receptor, esto es, pasivo, estar en dependencia con respecto a otra cosa, carecer de ley y estar al servicio de una ley superior o, por el contrario, consumirse en el eterno retorno de su ausencia de ley. Ello sucede porque un recipiente —algo que puede recibir otra cosa, algo que en principio y por principio está vacío, *que sólo existe para ser llenado por otro,* y que sólo cuando eso otro lo colma encuentra su razón de ser— señala siempre hacia una ausencia, hacia una carencia, y esta falta es precisamente el orificio por el que escapa constantemente su contenido. Lo recipiente es lo receptor y, por lo tanto, lo paciente; lo pasivo es lo que padece, y este padecimiento es justamente su enfermedad, la falta del líquido que ha de llenarle y que su vacío reclama, que abre en su seno el agujero de la necesidad. Así pues, porque es propio del recipiente tener el pade-

cimiento, la afección (*pathos*) de la falta, está constantemente volcado hacia el exterior y agujereado, necesitado de eso que ha de llenarlo y de lo cual las pasiones (los padecimientos del alma, las «enfermedades mentales») son la señal. El «necesitar ser llenado» abre en aquello que padece, en lo pasivo, en lo pasional, el agujero sin fondo de la necesidad. Y todo intento de llenar ese tonel es constantemente frustrado porque, cada vez que el líquido penetra en su interior, escapa de inmediato por el poro de la pasión, herida que no se cierra, pues no puede contener, retener líquido alguno, obligada como está a desangrarse y perderse a sí misma en la búsqueda infructuosa y perenne de aquello que sería capaz de colmarla pero que es incapaz de contener. La alternativa es clara: *sería preciso no tener necesidades, no tener padecimientos, no padecer enfermedades ni afecciones de ningún tipo* (se necesitaría un alma sin dolencias) para poder sellar el recipiente y, de esa forma, abolir el eterno retorno de la necesidad y la eterna insatisfacción del deseo y la pasión. Sócrates compara en el mismo texto (493 d ss.) dos «tipos de hombre»: uno con sus toneles llenos, que «no volvería ya a preocuparse por ellos», esto es, que ha conseguido sellar la vasija, retener el líquido en su interior, someter lo inferior y tartárico, lo desordenado y desmesurado, a lo superior y ordenado; otro, «teniendo sus recipientes agujereados y podridos, se vería obligado a estarlos llenando constantemente de día y de noche, o soportaría los más graves sufrimientos». Entre un hombre y otro hay toda la distancia que separa a la necesidad del deseo, al apetito de la pasión, al que se limita a satisfacer moderadamente sus necesidades del que deja crecer sus ansias más allá de lo que se precisa para satisfacer esas necesidades, convirtiéndolas en deseos tan grandes que ningún objeto puede ya satisfacer, en líquidos tan corrosivos que ya ningún recipiente puede contenerlos. Este segundo tipo de hombre es el insensato, el hombre volcado, derramado hacia afuera, *el hombre del Exterior;* lo que significa, como sabemos, que no está iniciado en los misterios, y al mismo tiempo que no está cerrado, que no está sellado: la iniciación en los misterios permite, pues, aspirar a la clausura del tonel de las pasiones.

Quien se inicia, en efecto, se cierra: se cierra en principio a todos los demás, pues se inicia en los misterios, en aquello que está negado al conocimiento público, aquello que jamás se expone y que permanece oculto y secreto, aquello que está dentro y jamás se deja escapar hacia afuera, el líquido preciado con el que se consigue llenar el tonel y escapar al círculo vicioso de la necesidad y el eterno retorno. Ese interior es secreto y debe permanecer secreto, sellado, clausurado en torno a sí, al contrario de lo que sucede en el alma pasional del no-iniciado, del no-sensato, es decir, que todo está en ella «irreprimido y al descubierto», manifiesto, expuesto, incontinente. El carácter que el

alma tiene de interioridad, de recipiente o de receptáculo capaz de retener el recuerdo se pierde, naturalmente, por los poros del olvido: una vasija, a fuerza de agujeros, deja de ser realmente una vasija, deja de ser un interior para convertirse en exterior, como esos objetos mandelbrotianos que, a fuerza de orificios, dejan de ser volúmenes para convertirse en superficies. Por tanto, no es simplemente que el alma sea un receptáculo o una cavidad, sino más bien que llega a serlo, que el alma llega a constituirse como cavidad interior a fuerza de retener, de recordar, de almacenar las sensaciones, de no perder sus recuerdos. *La memoria no es una «facultad» del alma, sino el alma un producto de la memoria.*

La referencia al mito de las hijas de Dánao es aquí evidente: las Danaides están condenadas a esforzarse en vano y eternamente por llenar una crátera sin fondo con el agua que se derrama de una criba llena de agujeros. El tonel perforado es pues símbolo del alma que olvida, que «no retiene» y que, por tanto, está destinada al eterno retorno (como Sísifo empujando la roca que siempre vuelve a caer u Ocnos trenzando la soga a medida que un asno la devora, como Ticio, cuyo hígado es eternamente devorado por los buitres sin terminar nunca de comerlo o Tántalo muriendo para siempre de sed en medio del agua sin perecer jamás, *Gorgias,* 525 e), al círculo vicioso del devenir (*kyklos geneseōs*): repetimos porque olvidamos. Y si la memoria hace el alma, el olvido la deshace: los orificios de la crátera se deben a la acción corrosiva de un líquido incontenible y torrencial que escapa de toda posibilidad de retención *(República,* 613 b ss.). «Las almas sedientas deben evitar beber en el río de la llanura de Leteo un agua "que ningún recipiente podría contener" y que al proporcionarles el Olvido les envía de nuevo al ciclo de las generaciones. En Platón, este olvido, que constituye para el alma la falta esencial, su enfermedad propia, no es otro que la ignorancia. En las aguas del Leteo las almas pierden el recuerdo de las verdades eternas que han podido contemplar antes de volver a caer sobre la tierra y que la anamnesis, devolviéndoles su verdadera naturaleza, les permitiría reencontrar» (Vernant: 1965, p. 101).

Pero el fragmento de Platón es más explícito con respecto al relato del sabio italiano: le ha oído decir que *nosotros estamos ahora muertos, que nuestro cuerpo es nuestro sepulcro.* Por tanto: la vida es muerte porque es olvido, y el cuerpo es el sepulcro porque es el agente de ese olvido, el líquido mismo que se derrama por los poros del almacedazo (entiéndase bien: el líquido en cuanto derramado, ex-puesto, expulsado al exterior). En efecto, en el contexto órfico-pitagórico resucitado por Sócrates frente a Calicles, el derramamiento y el olvido por los cuales el alma se pierde a sí misma y queda sepultada en el cuerpo al perder la memoria, la «caída» en el ciclo de las generaciones, es

la caída en la rueda de las reencarnaciones, la encarnación, el devenir-carne, el devenir-cuerpo. *El cuerpo es el efecto del olvido;* y, puesto que el olvido no es otra cosa que el derramamiento del alma fuera del tonel que la contiene, el líquido —la memoria— que se derrama hacia el exterior es el cuerpo mismo, la carne en la que el alma se encarna y queda sepultada. No hay una «substancia corpórea» autónoma, sino un «devenir-cuerpo», «devenir-carne» y, en suma, devenir sensible (susceptible de ser afectado, capaz de pasiones) por causa del olvido. Del mismo modo que el alma es efecto de la memoria, del mismo modo que la memoria no es un conjunto de recuerdos que se almacenan en una cavidad pre-existente (el alma), sino que la memoria, al conservarse, al retenerse, constituye una interioridad bien sellada (el alma-cavidad), la carne es el elemento del olvido, aquello en lo que se convierte el alma cuando se derrama por los orificios de la crátera desfondada, pues los recuerdos que se olvidan no caen a un exterior que les preceda, sino que constituyen, al derramarse, la exterioridad abierta por todos sus costados, «des-cubierta, e irreprimida», desnuda, la superficie sin límites ni contorno que es el cuerpo mismo. *No recordamos porque tengamos alma: tenemos alma porque recordamos,* y sólo en la medida en que recordamos (nuestra alma es más grande cuanto más grande sea el alcance de nuestra memoria); y *no olvidamos porque tengamos cuerpo: tenemos carne porque olvidamos,* y sólo en la medida en que olvidamos (nuestro cuerpo crece con nuestro olvido, y un alma que lo ha olvidado todo ya es sólo cuerpo-cadáver). La carne es el olvido del alma, el cuerpo es el olvido del ser, nuestro olvido esencial, aquello que tenemos que olvidar para poder ser. Recordar, entendido de forma «órfico-pitagórica», significa conseguir escapar del ciclo del devenir, huir de la carne. El exterior es un paisaje que realmente no podemos ver, ya que estamos de él netamente ausentes: la exterioridad está constituida por todo aquello que hemos olvidado (y no como un descuido subjetivo o a causa de una voluntad débil), por todo lo que no puede existir sino bajo la forma de «olvidado».

2.1. *¿Memoria del origen?*

Que tengamos cuerpo prueba que estamos muertos, que lo hemos olvidado todo, que toda la memoria se ha escapado por los poros de nuestra alma, que se ha perdido con ella. Sería necesario que recuperásemos la memoria para volver a vivir, para restituir nuestro interior, nuestra vasija sin orificios. Esta ejercitación de la memoria implicaría un olvido del cuerpo (el alma es el olvido del cuerpo, el cuerpo es el olvido del alma): la memoria hace (el) alma, y deshace el cuerpo (como

el olvido hace [al] cuerpo, y deshace el alma). Un cambio de vocabulario se impone: lo que llamamos vida es en realidad muerte («ahora estamos muertos»), *y lo que llamamos recuerdo es en realidad olvido.* Pues, en efecto, el «recordar» concebido como una facultad del alma significa simplemente que cada uno se acuerda de sí mismo, que se acuerda de lo que él es y ha sido, y si el recuerdo no es más que el retorno de lo mismo, entonces remite a ese infernal ciclo de la generación que es precisamente el tonel agujereado como tal: tengo necesidad de recordar constantemente quién soy, porque constantemente me derramo, como tengo necesidad de la reproducción sexual debido a que soy mortal, como tengo necesidad de la comunicación pública y del comercio porque he perdido la autonomía propia de los dioses, como tengo necesidad de alimentarme de carne porque mi carne me huye a cada instante. El verdadero recuerdo ha de ser de otra naturaleza: significa una alteridad radical y ha de comenzar por un cierto «olvido de sí mismo»; porque, desde luego y como contrapartida, *lo que llamamos olvido es en realidad recuerdo.* J.-P. Vernant *(ibíd.)* ha llamado la atención sobre este aspecto a propósito del oráculo de Lebadea, en el que el iniciado protagonizaba un descenso al Hades para el cual tenía que deshacerse de su «sí mismo» para poder contemplar «lo otro», purificarse y olvidar su «vida en superficie» para llegar a «recordar» la profundidad, lo inmemorial, para poder leer la memoria prístina: «Antes de entrar en la boca del infierno, el consultante, sometido ya a ritos purificatorios, era conducido cerca de dos fuentes, llamadas *Leteo* [Olvido] y *Mnemosyne* [Memoria]. Bebiendo de la primera, olvidaba todo acerca de su vida humana y, semejante a un muerto, entraba en los dominios de la Noche. Por el agua de la segunda debía conservar el recuerdo de todo lo que había visto y oído en el otro mundo. A su regreso, él ya no se limitaba al conocimiento del momento presente, el contacto con el más allá le había proporcionado la revelación del pasado y del porvenir» (pp. 97-8). Testimonio: los grandes «inspirados» de la Grecia arcaica —Epiménides, Pitágoras, Empédocles, Parménides o Heráclito— tienen que perderse a sí mismos, como el poeta inspirado tiene que abandonar el presente visible para poder escuchar la voz de la tierra enunciada por la naturaleza. Son los *hombres del Interior.*

La excepcionalidad del propio Pitágoras radica en su uso y su conocimiento de la memoria; es sabido que en la secta se ejercitaba la mnemotecnia regularmente, si bien es cierto que no exactamente en el sentido en que debieron practicarla los poetas «clásicos» al estilo homérico; los pitagóricos debían «rememorar» al final de cada jornada todos los sucesos que en ella habían tenido lugar. Pero estos ejercicios de memoria tienen el sentido de preparar al discípulo para una anamnesis más profunda y primordial, en la cual la memorización no se detiene en los

acontecimientos de la propia biografía: hay que recordar todo lo que a cada cual le ha pasado, todo lo que uno ha sido, *pero hay que continuar recordando más allá de eso,* hay que seguir ejercitando la memoria hasta salirse de sí mismo y recordar también todo lo que uno no es y no ha sido, todas las otras vidas que no son la actual (las vidas anteriores en el ciclo de las reencarnaciones), todo un parentesco, toda una comunidad con seres de otras estirpes *(koinōnía).* Recordar lo que uno ha sido, recordar el propio pasado no es otra cosa que recordar el olvido —pues lo que uno es no es más que el olvido del ser, el derramamiento del alma por los orificios de las pasiones—; esto es sin duda necesario: si se olvida el olvido mismo, como hemos señalado, se entra directamente en la oscuridad del Tártaro, pues el olvido del olvido es la definición de la muerte. Pero ese recuerdo no basta: la verdadera memoria es la que me permite recordar lo que yo no he sido, lo que no soy, lo otro y no lo mismo, la que no repite el círculo vicioso de la generación sino que, al contrario, lo rompe y escapa a su lógica atroz; se trata del recuerdo del recuerdo, memoria de la memoria que se acuerda de sí misma, el ser entrando en contacto consigo mismo y convirtiéndose en lo que es. Sólo puede hablarse de «retorno de lo mismo» a propósito del recuerdo si se tiene en cuenta que se trata de una «captura de (el/lo) Otro (el otro hombre, pero también la otredad de lo inhumano en todas sus formas: materiales, divinas o animales)» para asimilarlo a lo Mismo. –

Lo que convierte a Pitágoras en un personaje admirado es que conserva la memoria más allá de los límites humanamente posibles: «Una vez había sido Etálida y considerado hijo de Hermes, y que Hermes le dijo que eligiera lo que quisiese, excepto la inmortalidad. Entonces le pidió que le conservara, vivo o muerto, la memoria de todo lo que le sucediera. De ahí que se acoradara de todo y, después de morir, mantuviese la misma memoria. Algún tiempo después [su alma] entró en Euforbo, quien fue herido por Menelao. Ahora bien, Euforbo narraba que cierta vez había sido Etálida y cómo, tras recibir de Hermes ese don de la migración del alma, había emigrado una y otra vez, y a cuántas plantas y animales había llegado y cuánto había experimentado su alma en el Hades, y cuánto las demás soportan allí. Y después de que Euforbo murió, su alma se trasladó a Hermótimo, el cual, queriendo ser creído, fue al templo de Apolo en Bránquidas, donde mostró el escudo que Menelao había depositado allí... Después de que Hermótimo murió, se convirtió en Pirro, pescador de Delos. Y nuevamente recordaba todo, cómo había sido primero Etálida, luego Euforbo, después Hermótimo y finalmente Pirro. Y después de que Pirro murió, se convirtió en Pitágoras, y recordaba todas las cosas mencionadas» (Diógenes Laercio, *Vidas,* VIII, 4-5). Estando en Tarento, Pitágoras observó cómo

un buey de labor estaba alimentándose en un campo de habas bajo la mirada apacible del boyero; airado, se acercó a este último y le recriminó que permitiese al animal comer tal fruto. Como el boyero se burlase de él, aduciendo ignorar la lengua de los bueyes, Pitágoras mismo habló al oído al animal, que nunca más volvió a probar aquel vegetal. En otra ocasión, al pasar junto a un perro maltratado, riñó a su dueño afirmando haber reconocido en los lamentos del can el sonido de la voz de un amigo fallecido. Finalmente, navegando cierto día por el río Cosa, fue saludado por las aguas con una exclamación de bienvenida, ante la perplejidad de todos los presentes. La leyenda es explícita: aquellos a quienes Hermes conserva la memoria son, por tanto, *herméticos,* y tal conservación es sólo posible porque han sido iniciados en los misterios de la sensatez, en el sellado de los orificios del tonel por los que el cuerpo se constituye. Y la doxografía es clara en cuanto al punto anteriormente sugerido de que la memoria es siempre memoria del y de lo Otro. Podemos fácilmente reconstruir el argumento en el que todos los motivos legendarios acumulados sobre la figura de Pitágoras cobran sentido como conjunto: la *encarnación,* es decir, la formación del cuerpo, no es otra cosa que el olvido del alma, el olvido del ser, la pérdida de la memoria. Y el olvido, por su parte, tiene siempre la forma del eterno retorno de lo Mismo, ya sea en los castigos eternos del Tártaro o en el rellenado imposible del tonel pasional. Quien tiene cuerpo, pues, está sometido a la alegalidad delirante de la repetición perpetua e insaciable.

Esta repetición parece tener que ver, entonces, con el paso del tiempo, que en sí mismo es este ciclo: el sucederse constante del Día y la Noche, de las estaciones, de las necesidades y deseos, y de las generaciones: la repetición es necesaria porque falta el recuerdo. Entonces, se ha de comprender también que el «eterno retorno de lo Mismo» no es verdaderamente la forma del tiempo ni el tiempo en cuanto tal, sino la más radical ausencia de tiempo, de la idea misma de transcurso o discurrir del tiempo. Pues, si es preciso repetir porque se ha olvidado, porque nada de cuanto ha pasado ha quedado retenido, y si es por eso que somos cuerpos y tenemos carne, que somos sensibles, entonces ello significa que de lo que pasa «la primera vez» (por ejemplo, la primera vez que Sísifo empuja la roca hacia lo alto de la pendiente) no queda huella alguna; si quedara, a Sísifo le resultaría más fácil el segundo esfuerzo, y llegaría un momento en el cual la repetición de sus trabajos terminaría por hollar la tierra hasta abrir en ella un cauce que facilitase su labor; sin embargo, no es así: para Sísifo, todas las veces son la primera, y del primer esfuerzo no ha dejado traza alguna sobre la tierra, no queda el más mínimo vestigio; por eso, porque no queda nada de lo que ha pasado, porque nada ha sido retenido ni ha causado el

efecto más pequeño, es por lo que hace falta repetir incesantemente la labor. El eterno retorno conlleva esta insufrible paradoja: que no porporciona una idea de «eternidad», ya que cada instante es el primero y el último, y que, por tanto, tampoco sugiere en absoluto la impresión de un retorno (¿qué habría de retornar si nada ha pasado, si nada ha quedado de lo que pasó?); al contrario, el eterno retorno porporciona más que ninguna otra cosa la sensación de la novedad y de lo efímero. Para que el eterno retorno fuera percibido como eterno y como retorno haría falta lo que precisamente es en él imposible: la memoria. No se trata de una clase de tiempo sino del no-tiempo. El espacio.

Pues para poder hablar de «tiempo», de «paso del tiempo»; sería necesario justamente lo contrario, a saber, que cuando tiene lugar «la segunda vez» quede alguna huella de la primera, para que esa primera vez, retenida en la memoria y «sumada» a la vez actual, nos dé la idea de que el tiempo pasa y de que esta vez que ahora nos ocupa es la «segunda». Para aquel que no recuerda, por tanto, el tiempo no pasa, el Día y la Noche no se suceden, todos los acontecimientos son el primero y el último, y de él cabe decir lo que MacLuhan decía de los sordos: para ellos, todas las cosas son súbitas. Pues el olvido es una forma de sordera. El eterno retorno no es una imagen del tiempo, sino su negación, ya que el tiempo, como el alma, es un producto de la memoria, pues el líquido que se conserva en el tonel sellado de los iniciados no es otra cosa que el tiempo. El eterno retorno, como producto que es del olvido, significa la destrucción absoluta del tiempo. Sólo para quien tiene memoria y es alma hay tiempo.

2.2. *La voz sin boca*

A partir de la huella en la tierra, el tiempo discurre: bien recogiéndose en el interior y constituyendo un alma, bien desenvolviéndose en el exterior y convirtiéndose en cuerpo. He ahí la razón de que los iniciados no puedan dar a conocer su secreto. No se trata de una voluntad de ocultar lo que se sabe, sino de la única forma de retener aquello que no soportaría ninguna clase de exposición pública. Puede, sin embargo, hacerse un esfuerzo para evitar lo excesivo del alejamiento: el secreto interior de la vasija sellada es por definición, en el principio, oscuro. Pero si es imposible vencer en la lucha contra el paso del tiempo, este paso puede, sin embargo, *contarse;* llevar la cuenta del (paso del) tiempo es lo único que permite regresar al principio, desandar el camino hasta la tierra: aunque se desconozca todo sobre ese principio, incluso aunque la imaginación, la memoria y la sensibilidad sucumban ante su hermetismo, es posible llegar hasta él y, de ese modo, re-anudar el vínculo con la tierra. La cuenta del tiempo es la matemática de la memoria, la mathesis del ser, y por eso es un cuento, un relato que no detiene el tiempo pero lo contiene, lo *curva* hasta formar un círculo cerrado, imitando el procedimiento por el que el cielo se hizo patente a la tierra y recorriendo todas las «veces sucesivas» en sentido contrario al de las «agujas del reloj» y hasta la primera vez irrepetible, para sellar el barril de la sensibilidad. Esto determina el privilegio del tiempo y su vinculación a una Voz que cuenta y canta: la concepción del ser como tiempo y como voz.

Esta mathesis tiene, por así decirlo, dos caras: una, tendida hacia el «antes del acontecimiento», es necesariamente incognoscible, se sume en el olvido porque nadie ni nada puede recordarla; otra, tendida hacia el «después del acontecimiento» es necesariamente archiconocida, está olvidada de puro repetida. La primera está recubierta por los mitos que cuentan el tiempo, la segunda, por los ritos que son su unidad de cuenta y que atesoran la huella. Ninguna versión de la primera puede ser verdadera, como ninguna versión de la segunda puede ser falsa. La «primera vez» no puede recordarse, porque su olvido es la condición de posibilidad de la memoria. Para borrar ese olvido se construye el mito, y para contar el mito se ejecuta el rito. El mito es una historia que *no puede ser verdadera pero señala, en sus ritos, el lugar a partir del cual el ser se hace sensible.* El tiempo pasa sólo cuando tiene un interior en el que permanecer, un alma en cuyos pliegues deviene memoria. Y la memoria, manteniendo cerrados todos los poros del alma, mantiene en silencio su único secreto, el secreto de(l) ser.

Que Pitágoras pueda comunicarse con los bueyes, los perros o los ríos, significa ante todo que los pitagóricos reivindican su pertenencia a un orden cósmico anterior a la división, a la separación (*jōrismós, jōra,* ¿caos?), el orden que conserva ese secreto. La conservación del secreto entre los iniciados, entre los clausurados, se consigue ante todo porque, como se dice, «sus labios están sellados»: la regla de silencio es la ley de la iniciación. Esta regla impera entre los pitagóricos, ya que la matemática del ser es una acusmática de la memoria: entre los iniciados el ser circula como «acusmo», como aquello que se oye, se escucha y se obedece. Se obedece: se trata de esa parte «obediente» del alma que, para evitar que el recuerdo escape por sus salidas al exterior, las tapona sellando los agujeros por los que el ser corre el peligro de derramarse fuera de sí; y, en primer lugar, no abrir la boca es el único modo de conservar la memoria, pues la boca es uno de los principales orificios del tonel de las Danaides. No hay ex-presión del ser, se conserva únicamente en la interioridad de una boca cerrada; que se retiene dentro quiere decir que ha entrado por algún lugar, y ese lugar puede únicamente ser el oído que «escucha y obedece», la boca